

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.



नवभारत

वर्ष ५६ । अंक ४ । जानेवारी २००२






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५६ । अंक ४ । जानेवारी २००२
मार्गशीर्ष-पौष, शके १९२३
किंमत रु. २०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-



*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)





अनुक्रमणिका

नवभारत

अनुक्रम

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन

अनुक्रमणिका





मानवी स्वातंत्र्य आणि सर्वांशी एकरूपता यांचा अन्योन्यसंबंध

अम्लान दत्त

अन्नासाठीची भूक आणि मीलनासाठीची आस अशा दोन पायाभूत आणि प्राथमिक भुकांनी मानवजात आणि मानवी समाज यांचा विकास घडवून आणण्यात मोठी भूमिका पार पाडली आहे. इतरही भुका असतातच, उदा. सत्तेसाठीची भूक, आणि त्यांनीही मानवजातीच्या वाटचालीत महत्त्वाची भूमिका पार पाडलेली आहे. यापुढील विवेचनात प्रसंगी त्यांचाही निर्देश येणार आहे.

भारताच्या एकूण लोकसंख्येपैकी सुमारे तीस कोटी लोक कमालीच्या दारिद्र्यात व उपासमारीत राहतात असा ढोबळ अंदाज आहे. हा अंदाज किती अचूक असल्याचे मानता येईल याच्या चर्चेत येथे जाणे फारसे उपयोगाचे होणार नाही. इतक्या मोठ्या प्रमाणावर उपासमारी का आढळावी आणि ती भरीव प्रमाणात कमी कशी करता येईल वा तिचे पूर्ण निर्मूलन कसे करता येईल या प्रश्नांची उत्तरे शोधणे अधिक महत्त्वाचे आहे. गेल्या अर्धशतकात लोकसंख्येमध्ये फार वेगाने वाढ झाली आणि त्यामुळे ही स्थिती उद्‌भवली आहे असे काही लोकांचे म्हणणे आहे. त्यांच्या या म्हणण्यातील तथ्यांश आपण जरूर स्वीकारला पाहिजे. बेरोजगारी वा अर्ध व छुपी बेरोजगारी यांच्यात वाढ होते तेव्हा दारिद्र्य आणि उपासमार यांच्यातही वाढ होते; लोकसंख्येत होणारी वेगवान वाढ आणि विभिन्न स्वरूपातील बेरोजगारी यामध्ये होणारी वाढ यांचा अन्योन्यसंबंध आहे असे नक्कीच म्हणता येते. पण हे स्पष्टीकरण पुरेसे नाही. स्वातंत्र्योत्तर अर्धशतकामध्ये लोकसंख्या जर तिपटीने वाढली असेल तर अन्नधान्याचे उत्पादनदेखील त्याच परिमाणात वाढलेले आहे. आणि सरकारने अन्नधान्याचे जे साठे केलेले आहेत ते गोदामांमध्ये सडत पडलेले आहेत. थोडक्यात, लोकसंख्या तिपटीने वाढली म्हणून उपासमारीत वाढ होण्याचे वस्तुतः काहीच कारण नव्हते.

अगणित लोकांपाशी बाजारातील उपलब्ध अन्नधान्य विकत घेण्यासाठी आवश्यक ती क्रयशक्ती नाही, असे एक दुसरे स्पष्टीकरण दिले जाते. हे म्हणणे बरोबर आहे पण ते तसे वरवरचेपण आहे. लोकांच्या क्रयशक्तीत वाढ घडवून आणणारे आणि त्याद्वारे त्यांचे दारिद्र्य व त्यांची उपासमार कमी करण्याचे उपाय योजावेत असे सुचविले जाते. पण आज जी स्थिती आढळते ती स्थिती कोणत्या कारणांमुळे अस्तित्वात आलेली आहे याविषयीची खोलवर जाऊन पोचणारी समज, स्थानिक तशाच जागतिक अशा दोन्ही परिप्रेक्ष्यांमध्ये, करून घेण्याची वस्तुतः गरज आहे. जागतिक स्तरावरील आर्थिक स्थितीकडे नजर टाकली तर मोठे विचित्र दृश्य नजरेस पडते. एकीकडे कोट्यवधी लोक उपासमार वा कुपोषण यांना बळी जाताना दिसतात तर दुसरीकडे अती खाण्यामधून तीव्र होणाऱ्या रोगांमुळे मृत्यू पावणाऱ्या लोकांची संख्या बऱ्यापैकी मोठी असल्याचे आढळून येते.

गेल्या पन्नास-साठ वर्षांमध्ये विज्ञान आणि तंत्रविज्ञान या क्षेत्रांमध्ये नेत्रदीपक प्रगती घडून आलेली आहे. विशुद्ध तात्त्विक पातळीवर विज्ञानात जी भर पडली आहे तिच्याविषयी आपण गर्व बाळगावा याचे समर्थन होऊ शकते. त्याच वेळी, तंत्रविज्ञानात या कालखंडात जी नेत्रदीपक वाटचाल झाली आहे ती युद्धामध्ये प्रतिपक्षावर हमखास मात करता यावी या गरजेपोटी लावलेल्या अनेकानेक शोधांमुळे झालेली आहे हे ध्यानात येऊन आपली मान शरमेने खाली गेली नाही तर ती गोष्टही अशोभनीय ठरेल. अलीकडच्या पाचसहा दशकांमध्ये जागतिक महायुद्ध झालेले नाही, आणि ज्याला आपण शीतयुद्ध म्हणत होतो तेही आज बरेचसे निवळलेले आहे. असे असूनही युद्धसज्जता आणि अभेद्य असे संरक्षण या दोन उद्दिष्टांच्या पूर्ततेसाठी ज्या प्रचंड प्रमाणावर साधनस्रोत कामी आणले गेले आहेत त्याला आजवरच्या मानवी इतिहासात तोड नाही.

चंद्रावर पाऊल ठेवण्याची क्षमता माणसाने हस्तगत केली आहे. सर्व जगाचा नाश घडवून आणण्याइतकी विध्वंसक शक्ती असलेली शस्त्रास्त्रे त्याच्या दिमतीला आज खडी आहेत. अशी विध्वंसक शस्त्रास्त्रे उत्पादन करू शकणाऱ्या राष्ट्रांच्या संख्येत सातत्याने भरच पडत चालली आहे. आण्विक शस्त्रास्त्रांचे संशोधन व त्यांची निर्मिती या गोष्टी, अनिवार्यपणे,





अनुक्रमणिका

त्यांना आधारभूत व त्यांची पुष्टी करणारी एक औद्योगिक व्यवस्था अस्तित्वात आणतात. राष्ट्राला युद्धसज्ज ठेवण्यासाठी ज्या प्रकारची सिद्धता कायम राखावी लागते त्यामधून राजकीय सत्तेचे केंद्रीकरण होते. अशा केंद्रीभूत राजकीय-सामाजिक व्यवस्थेचे व्यवस्थापन करणारी एक 'मॅनेजीरियल रेव्होल्यूशन' घडून येते. ज्यांच्या हाती हे सारे व्यवस्थापन असते असा एक नवा मध्यमवर्ग या क्रांतीमधून प्रस्थापित होतो. त्याचे उच्च भौतिक (वाढत्या चंगळवादी) जीवनमानाशी लग्न लागलेले असते. याचा परिणाम असा होतो की, श्रीमंत आणि गरीब यांच्यातील दरी रुंद तर होतेच, पण या दोन स्तरांच्या जीवनशैली उत्तरोत्तर जास्त जास्त विसंवादी ठरतात. जणूकाही श्रीमंत वर्ग आपल्या जीवनशैलीने सर्वसामान्य लोकांची सतत खिल्ली उडवीत राहतो, त्यांना हिणवत राहतो. यामधून या श्रीमंत वर्गात दाखल होऊ न शकणाऱ्या लोकांच्या मनामध्ये तीव्र स्वरूपाचे नैराश्य घर करते, नैराश्य चरत जाते.

या सगळ्या प्रक्रियेचा आणखी एक अस्वस्थ करून सोडणारा परिणाम पुढीलप्रमाणे होतो. सभोवतालचे भौतिक व सांस्कृतिक पर्यावरण वाढत्या प्रमाणावर प्रदूषित होत जाते. मानवजातीने वस्ती करून राहण्याच्या दृष्टीने पृथ्वी अधिकाधिक बाद ठरत जाते; ती निवासयोग्य राहात नाही. मानवी सभ्यता व संस्कृती यांची बैठकच एक प्रकारे उखडली जात आहे. एखादे भलेमोठ्ठे लाकडी फडताळ उधईने आतून पोखरल्यामुळे एक दिवस जागच्या जागी ढासळून जमीनदोस्त व्हावे किंवा रक्तक्षयाच्या स्वरूपाच्या कर्करोगाने एखाद्या सुदृढ माणसाला पाहता पाहता खाऊन टाकावे अशासारखी गत मानवी सभ्यता व संस्कृती यांची होणारच नाही अशी खात्री आज देता येत नाही; मानवी सभ्यता आणि संस्कृती नष्ट होण्यासाठी जागतिक युद्धच झाले पाहिजे अशी गरज उरलेली नाही.

जगभरच्या मानवी सभ्यतेची व संस्कृतीची ही रोगग्रस्त अवस्था वेगवेगळ्या प्रसंगाने ठळकपणे समोर येत आहे. अलीकडेच १ व २ जून २००१ रोजी बांगलादेशची राजधानी ढाका येथे एक परिषद झाली. पाकिस्तान, भारत, नेपाळ आणि श्रीलंका या देशांचे प्रतिनिधी या परिषदेत सहभागी झाले होते. जमातवाद आणि मूलतत्त्ववाद यांच्यापासून समाजावर जी अरिष्टे कोसळण्याचा धोका उत्पन्न झाला आहे त्याविषयी या प्रतिनिधींनी या परिषदेत आपला निषेध स्पष्टपणे नोंदवला आणि ही अरिष्टे कशी परतवून लावता येतील याविषयी चिंता व्यक्त केली. भारतीय वृत्तपत्रांनी या परिषदेची पुरेशी दखल घेतली वा त्या परिषदेत झालेल्या चर्चांविषयी अर्थपूर्ण टीका-टिप्पणी केली असे माझ्या बघण्यात आले नाही. पण मला असे वाटते की, वाढता जमातवाद आणि मूलतत्त्ववाद यांनी आपणा सर्वांनाच चिंता उत्पन्न व्हावयास हवी. दक्षिण आशियातील सर्व देशांत आणि जगातील इतरही भागांत मूलतत्त्ववाद ज्याप्रकारे उफाळून आला आहे त्याचा एक आविष्कार म्हणून दहशतवाद पसरत आहे व त्याची तीव्रतापण वाढत आहे. परस्परांच्या विरोधात उभ्या ठाकलेल्या राजकीय पक्षांच्या ठायी असलेल्या सत्तापिपासेमधून, आणि या सत्तापिपासेला कोणताही धरबंध नसण्यामधून, राजकारणाचे ज्या गतीने गुन्हेगारीकरण होत आहे ती कमालीच्या चिंतेची बाब नव्हे काय? भारतासाठी आणि जगासाठी याचा वेळीच बंदोबस्त करा, असा इशारा जणूकाही केला जात आहे असे म्हणता येईल.

रोगावर उपाययोजना करण्याआधी रोगाचे निदान करणे आवश्यक असते. कट्टर मूलतत्त्ववादाच्या फोफावण्याचेच उदाहरण घ्या. हा रोग आहे आणि याची अनेक कारणे आहेत. बाजारपेठी अर्थव्यवस्थेचा जगभर झपाट्याने विस्तार हे आजच्या काळाचे एक ठळक वैशिष्ट्य आहे. यातून व्यापार व उद्योगधंदे यांच्या वाढीला मोठी चालना मिळाली आहे. आपला स्वार्थ कशामध्ये आहे आणि काय केले असता आपला स्वार्थ अधिक साधता येईल या प्रकारचा हिशेब मांडण्याकडे लोकांचा कल वाढला आहे. स्वार्थावर नजर ठेऊन, कोणती कार्ये पार पाडली असता तो अधिक साधेल या पद्धतीने विचार करणे हेदेखील एका अर्थाने वाढत्या बुद्धिनिष्ठतेचे (रॅशनॅलिटी) लक्षण मानता येईल. यामुळे मानवी संबंधांचे व्यापारीकरण वाढले आहे आणि ही वृत्ती कौटुंबिक जीवनातही प्रकट होऊ लागली आहे. कौटुंबिक जीवन विस्कळीत व विघटित होण्याच्या मार्गावर आहे. सामाजिक एकोपा व संघटन कसे टिकवून ठेवावे ही येत्या काही दशकांतली मोठी डोकेदुखी ठरेल अशी चिन्हे दिसत आहेत. आपण एकाकी आहोत, आपल्याला कोणाचा आधार नाही, कोणी आपल्या पाठीशी नाही अशी धारणा मनामध्ये रुजून माणसे अस्वस्थ होण्याचे, विथरण्याचे प्रमाण वाढले आहे. एखाद्या गोष्टीचे व्यसन जडवून घेऊन एकाकीपणापासून सुटका करून घेण्याचा

प्रयत्न अनेकजण करतात. अमली पदार्थांचे व्यसन आणि अशा व्यसनामधून उत्पन्न होणारे अनेक प्रकारचे गुन्हे या दोहोंवरही काबू कसा प्राप्त करायचा ही समस्या आज जगभरच्या शासनांना भेडसावीत आहे. या प्रश्नाचे उत्तर त्यांना सापडत नाही. ज्याला आपण मूलतत्त्ववाद म्हणतो तो, आपल्या या स्वरूपाच्या आंतरिक एकाकीपणावर मात करण्याचा एक वैकल्पिक उपाय म्हणून लोक त्याला जवळ करतात, असे आपल्याला दिसू शकते. कारण मूलतत्त्ववाद म्हणजे कट्टर विचारप्रणाली (idealogy) आणि द्वेष यांचे एक रसायन बनलेले असते. या रसायनाने एक समुदाय बांधला जातो, ज्याच्याशी एकरूप होण्याचे, त्यात स्वतःची अस्मिता विलीन करण्याचे आवाहन व्यक्तीला केले जात असते. अशा समुदायाची भाषा आणि वागणे आक्रमक व आवेशपूर्ण असते. आक्रमकवृत्तींना उद्युक्त करणारे हे वातावरण एकाकी-पणाने बेचैन वा त्रस्त असणाऱ्या व्यक्तींना फार मोहक वाटते. या वातावरणात मोठी चुंबकीय शक्ती असते.

द्वेषाच्या अंगावर कडव्या विचारप्रणालीचा साज चढविला म्हणजे त्या द्वेषाला जे एक साजरे रूप प्राप्त होते त्यामुळे द्वेषाची भावना स्वतःच्या ठायी मुरवून घेण्यास व्यक्ती अधिक लौकर तयार होतात. कारण आपण द्वेषाने पेटून उठलेलो नाही तर एका उच्चतर ध्येयासाठी स्वतःची शक्ती, बुद्धी पणाला लावत आहोत अशी व्यक्तीची धारणा बनते. उच्चतर ध्येयाने पेटून उठणे ही तशी आत्मसन्मान देणारीच गोष्ट असते. ज्या परिस्थितीत भुकेलेले बेकार तरुण मोठ्या संख्येने अस्तित्वात असतात त्या परिस्थितीत एखादे ध्येय साध्य करण्याचे आकर्षण उत्पन्न करून अशा तरुणांची स्वयंसेवक किंवा सैनिक म्हणून भरती करणे खूपच सोपे जाते. सत्ता हस्तगत करण्यासाठी एक उपाय किंवा साधन म्हणून बेकार तरुणांना असे आवाहन करणे, त्यांची शक्ती आपल्या पाठीशी उभी करणे हे सत्तापिपासू राजकीय पुढाऱ्यांना सोयीचे वाटल्यास नवल नाही. या मार्गाने सत्ता हाती आल्यावर सत्ताधारी पक्ष आपले प्रभुत्व अधिक मजबूत करण्यासाठी ठोकशाही मार्गांचा अवलंब करण्याकडे प्रवृत्त होतो. जनमत अशा ठोकशाही पद्धतींचे समर्थन ज्या मर्यादेत करते त्या मर्यादेत तो रोखठोक भाषा वापरतो. ठोकशाहीचा अवलंब करण्यास आपण कचरत नाही असे मोठ्या अभिमानाने मग सांगितले जाते. मूलतत्त्व-वादाचा आशय आणि त्याचा आकृतिबंध नेमकेपणाने व्यक्त करावयाचा झाल्यास असेही म्हणता येईल की, संघटित कट्टर आक्रमक हिंस्र वर्तन आणि राजकीय उद्दिष्टे यांच्या संमिश्रणातून आत्मगौरवपूर्णरीत्या निर्माण केल्या जाणाऱ्या विपारी रसायनाला मूलतत्त्ववाद हे नाव प्राप्त झाले आहे. हा मूलतत्त्ववाद उतलामातला की समाजाचे स्वास्थ्य पार बिघडून जाते. भारतातील हिंदुत्ववादी मूलतत्त्ववादाचे घोषित उद्दिष्ट अखंड भारताची पुनर्निर्मिती हे आहे. पण या मूलतत्त्व-वादाच्या आधारे चालणाऱ्या राजकारणाचा परिणाम मात्र नेमका उलट होणार हे सूर्यप्रकाशाहूनही स्पष्ट आहे. म्हणजेच यातून जमातवाद जास्त तीव्र बनेल; जमातींमधील तटबंद्या जास्त भक्कम व अभेद्य बनतील आणि परस्परांविषयीचा कडवट भाव अधिकच खोलवरपणे मुरेल. द्वेषाने आंधळी बनलेली कडवी आक्रमक कट्टरता हा खरा आपला शत्रू आहे. आपला हाही अनुभव आहे की, विचारप्रणालीच्या आधारे जोपासलेली कट्टरता ही वरकरणी सेक्युलर तोंडवळ्याची असते तेव्हाही ती विभाजनालाच कारणीभूत होते. ऐक्य उत्पन्न करण्यास ती तेवढीच असमर्थ ठरते. इहवादी कट्टरतेचा परिणामही तोच होतो. लोक आक्रमक व हिंस्र बनतात आणि यादवी माजण्याच्या टोकापर्यंत परिस्थिती चिघळत जाते. तुम्ही जमिनीचे फेरवाटप करू शकता. जर असे फेरवाटप न्याय्य असले आणि ते करण्यासाठी रास्त मार्गांचा अवलंब केलेला असला तर ती एक चांगली कल्पना ठरते. पण जमिनीचे फेरवाटप पर्याप्त ठरत नाही. जर समाजाची उन्नती व्हावयाची असेल तर ज्यांच्यामध्ये जमिनीचे फेरवाटप केले गेले आहे त्यांच्यामध्ये विधायक उद्दिष्टांसाठी सहकार्य प्रस्थापित होणे ही मूलभूत आवश्यक अशी गोष्ट ठरते. असे सहकार्य प्रस्थापित न झाल्यास फेरवाटपाच्या कार्यक्रमामधून अखंड कलहाची स्थिती पण उत्पन्न होऊ शकते.

यातून अनेक प्रश्न उपस्थित होतात. तटबंद्या मोडून टाकणे शक्य आहे का? भाईचारा, परस्पर सहकार्य आणि शेजारधर्म यांच्या पायावर आपण नवी संस्कृती निर्माण करू शकतो का? अशी संस्कृती मनुष्यस्वभावप्रकृतीशी कितपत सुसंगत ठरणारी आहे? आक्रमक वृत्ती ही मनुष्यस्वभाव-प्रकृतीमध्ये अंगभूत आहे ही गोष्ट परिचित आहे. पण संपूर्ण सत्य तेवढेच काही नाही. कारण केवळ आक्रमक वृत्तीच्या आधारे मानवी समाजाची बांधणी शक्य झाली नसती. मानवी समाज जर इतका दीर्घकाळ टिकून राहिला असला तर

त्याचा अर्थ असा की, मनुष्यस्वभावप्रकृतीत इतरही काही वृत्ती अंगभूत असणार.

परस्परविरोधी विकार आणि आकांक्षा यांच्यात चालणारे निरंतर तुमुल युद्ध आणि त्या युद्धाची मानवी हृदय ही रणभूमी हे सत्यही आपल्या अनुभवाचे आहे. भय, द्वेष आणि सत्तापिपासा यांच्या जोडीला मानवाच्या ठायी मीलनाची आस हीदेखील तेवढीच नित्य आढळते. काहीजणांच्या दृष्टीने मीलनाची आस ही एक स्वप्निल कल्पना आहे आणि म्हणून तिला ते क्षुल्लक स्थान देतात. पण येथे त्यांची चूक होते असे मला वाटते. मीलनाची आस ही अनेक विभिन्न स्तरांवर आढळते आणि प्रत्येक स्तरावर तिचे वैशिष्ट्यपूर्ण महत्त्व असते. मीलनाची आस आणि काही विशेष समस्या यांची सरमिसळपण आढळते. तीन स्तरांवरील मीलनाच्या आसेबद्दलची स्थिती काय आढळते हे पाहणे उद्‌बोधक ठरेल. आरंभ आपण व्यक्तीव्यक्तींमधील मीलनाच्या आसेपासून करू.

लोक एकत्र येतात आणि काही व्यावहारिक उद्दिष्टे पार पाडण्यासाठी परस्पर सहकार्य करतात. भौतिक गरजांची पूर्तता करण्यासाठी माणसे परस्पर सहकार्य करतात त्याच्या पलीकडे पोचणारी, मैत्रीसाठी मैत्रीची भूक माणसांमध्ये तीव्र स्वरूपात आढळून येते. दुसऱ्यांशी संवाद आपल्याला करावासा वाटतो. फार महत्त्वाचे असे काही आपणांस दुसऱ्यांना सांगावयाचे किंवा त्यांच्यापर्यंत पोचवायचे आहे असे नसतानाही माणसे एकमेकांशी संभाषण करण्याची ऊर्मी प्रकट करतात. जेथे परस्पर संवाद सौहार्दपूर्ण असतो तेथे, जिच्याशी आपला संवाद चालतो ती व्यक्ती आपल्याच व्यक्तित्वाचा एक भाग असल्याचे अनुभवाला येते, आणि एरवी स्वतंत्र असणाऱ्या व्यक्तित्वांच्या मीलनामध्ये एक मौलिक अर्थ भरलेला असतो. जिच्याशी आपली एकरूपता साधलेली असते तिच्यापासून आपली जेव्हा ताटातूट होते किंवा केली जाते तेव्हा आपल्याला या एकरूपतेचे मोल लक्षात येते आपण एखादे पुस्तक वाचण्यात रमून जातो, आपल्याला खूप मजा येते तेव्हा वस्तुतः आपण दुसऱ्याच्या संगतीत असतो; ती दुसरी व्यक्ती म्हणजे आपण जे पुस्तक आवडीने वाचत असतो ते लिहिणारा लेखक. त्या लेखकाच्या सहवासात आपण असतो. जगातली मानवी जीवनातली एक सर्वात मोठी सजा एकांतवास ही आहे. एकांतवासाची सजा झालेल्या माणसाचा संबंध अन्य कोणत्याच गोष्टींशी (यात पुस्तकेही आली) येऊ दिला जात नाही. तो एकांतवास दुःसह होतो, कारण अशा गोष्टींच्या संपर्कातूनही माणूस अन्य व्यक्तींचा सहवास आणि त्यांच्याशी एकरूपता अनुभवू शकतो. म्हणूनच एकांतवासाची सजा दिलेल्या व्यक्तीचा असा हृद्य संबंध कोणत्याही वस्तूशी वा पदार्थाशी ती व्यक्ती प्रस्थापित करू शकणार नाही याची खबरदारी निष्ठुरपणे बाळगली जाते.

माणूस निसर्गाचे लेकरू आहे. साधारण निरोगी ('नॉर्मल') मूल जर घेतले तर त्या मुलाला त्याच्या आईचा सहवास हवा असतो; आईशी मीलन व्हावे अशी आस असते. तद्वतच, कृत्रिमरीत्या ताटातूट झालेली वा केलेली नसेल तर माणसाला स्वाभाविकपणे निसर्गामध्ये रमावेसे वाटते; निसर्गाशी तादात्म्य पावण्याची ओढ माणसाला असते. किंबहुना, मानव आणि निसर्ग यांचे नातेही बहुस्तरीय असल्याचे अनुभवाला येते. माणसामाणसातील नातेही असेच अनेकस्तरीय असते. आदिम अवस्थेतील माणसाला निसर्गसृष्टीचे एकाच वेळेला भयही वाटे आणि कमालीची भुरळही त्याला पडे; अनपेक्षित अशा नैसर्गिक आपत्तींच्या अनुभवामधून निसर्गाविषयी भय बाळगण्यास आदिम माणूस शिकतो असे म्हणता येईल. माणसाच्या ज्ञानात जशी वाढ झाली तसे निसर्गाविषयीचे हे भय निवळले आणि नैसर्गिक शक्तींचा उपयोग आपल्या व्यावहारिक गरजांचे समाधान करण्यासाठी करून घेण्याची गोष्ट माणूस अधिकाधिक प्रमाणात करू लागला.

येथे ज्याला आपण तंत्रविद्या वा तंत्रज्ञान म्हणतो त्याचा संबंध पोचतो. नैसर्गिक शक्तींना आपण आपल्या तांत्रिक ज्ञानाच्या आधारे आपल्या इच्छापूर्तीसाठी वाकवू शकतो या अनुभवातून निसर्गावर प्रभुत्व गाजवण्याची कामना उत्पन्न होते. पण याच्या पलीकडची अनुभूतीपण माणसाला येते. निसर्गाविषयी माणसाच्या हृदयात जाग्या होणाऱ्या भावना या भय किंवा उपयुक्तता यांच्या चौकटी ओलांडून पलीकडे जाऊन पोचतात. एक अधिक उन्नत अशी पातळी त्या भावना गाठतात; निसर्गसृष्टीच्या प्रत्यक्ष दर्शनाने व साक्षात अनुभवाने निसर्गाविषयी उत्पन्न होणारी अगदी वेगळ्या स्वरूपाची ओढ व एकरूपता त्या भावना अभिव्यक्त करतात. कवी आणि साधक (मिस्टिक) यांनी या भावनांची अभिव्यक्ती मानवेतिहासात वेळोवेळी केलेली आपणांस परिचित आहे. स्त्री-पुरुषांमध्ये उत्पन्न होणारे परस्परांविषयीचे आकर्षण, त्यांचे परस्परांच्या संदर्भातले आत्मार्पण, परस्परांशी मीलन होते

तेव्हा त्यांना अनुभवाला येणारी सार्थकता हे सगळे विशेष मानव आणि निसर्गसृष्टी यांच्या परस्परसंबंधातही अनुभवाला येतात. स्त्री-पुरुषांमधील संबंध हा ज्या वेळी पूर्वग्रह आणि नाना समजुती यांच्यापासून, तसेच समोरच्या व्यक्तीवर प्रभुत्व गाजवण्याच्या ईर्ष्येपासून मुक्त होतो तेव्हा जे माधुर्य त्या संबंधात अनुभवाला येते त्याच कोटीचे माधुर्य मनुष्य आणि निसर्ग यांच्या संबंधातही अनुभवाला येते.

निसर्गाशी एकरूपता साधण्याची ऊर्मी ही एका अर्थी माणसात उपजतच असते असे म्हणता येईल. साऱ्या चराचर सृष्टीशी एकरूपता माणूस अनुभवतो. एकरूपता अनुभवण्याची आस त्याच्या ठायी उत्पन्न होते तेव्हा तो अधिकच उन्नत आणि उदात्त अशा भावनेचा अनुभव घेतो. या एकरूपतेच्या प्रत्ययाला उद्देशून सर्वसामान्यपणे 'आध्यात्मिक अनुभव' असे म्हटले जाते. धार्मिक म्हटल्या जाणाऱ्या वाङ्मयात या आध्यात्मिक साक्षात्कारी अनुभवाचा वारंवार निर्देश केला जातो. पण या अनुभवाच्यादेखील सूक्ष्म परी आहेत असे आपल्याला म्हणायला लागते. रवींद्रनाथ टागोरांसारखा कवी, स्पिनोझासारखा तत्त्वज्ञ आणि थोर वैज्ञानिक (आइन्स्टाइन-सारखा) यांच्याबद्दल आपण असे म्हणू शकतो की, त्यांच्या त्यांच्या पद्धतीने विश्वाशी एकरूप झाल्याची अनुभूती त्यांना येते. उदाहरणार्थ, ज्याला आपण धर्मश्रद्धा असे म्हणतो त्याचे अल्बर्ट आइन्स्टाइन तीन टप्पे किंवा स्तर सांगतो. सर्वांत निम्न स्तर हा जिचा गाभा भय हा आहे अशी धर्मश्रद्धा, असे त्याने म्हटले आहे. त्याने असेही म्हटले आहे, "धार्मिक अनुभूतीचा एक तिसरा टप्पा असतो. या टप्प्यावरील अनुभूतीला उद्देशून विश्वाशी एकरूपता साधल्याची 'धार्मिक' भावना, संपूर्ण विश्व हे चैतन्याने ओतप्रोत भरलेले आहे ही 'धार्मिक' भावना असे मी म्हणतो...." आइन्स्टाइनने नोंदवलेली खालील निरीक्षणे त्याला काय म्हणायचे आहे यावर प्रकाश टाकतात. तो म्हणतो, "विज्ञानाने निसर्गाचे रहस्य उकलण्याच्या दिशेने जे शोध लावले आहेत आणि निसर्गाचे रहस्य जाणण्यात यशस्वीपणे मोठी आघाडी संपादन केलेली आहे याचा ज्यांनी ज्यांनी म्हणून उत्कट आंतरिक अनुभव घेतलेला आहे त्यांच्या ठायी, अस्तित्वाच्या द्वारे अभिव्यक्त होणाऱ्या रॅशनॅलिटीप्रत अतीव पूज्यभाव निर्माण झाल्याशिवाय राहात नाही. (येथे 'रॅशनॅलिटी' या शब्दाने आइन्स्टाइनला असे अभिप्रेत आहे की, सृष्टीमध्ये जी सुव्यवस्था आढळते तिच्यामध्ये जुगारी लहरीपणाचा पूर्ण अभाव असतो, ती पूर्णपणे तर्कसंगत असते. 'God does not play dice' हे या संदर्भातले त्याचे सुप्रसिद्ध उद्गार आहेत). ही जाण ज्या व्यक्तीच्या ठायी उत्पन्न होते ती व्यक्ती व्यक्तिगत आशा-आकांक्षा आणि कामना, ईर्ष्या यांच्या बेड्यांमधून मुक्तता अनुभवते. अशा मुक्त व्यक्तीच्या ठायी या विराट विश्वाच्यासमोर जो विनम्रभाव प्रकट होतो तो विनम्रभाव माझ्या मते सर्वोच्च दर्जाची धार्मिक वृत्तीच होय."

या उच्च पातळीवरून आपण व्यवहारी जगाकडे परत येऊया. एकविसाव्या शतकात मानवी सभ्यता व संस्कृती मोडून पडेल अशी कोणती परिस्थिती निर्माण होत आहे याची काही स्पष्टता वर येऊन गेली आहे. मानवी सभ्यता व संस्कृती यांच्या विनाशाची अशी स्थिती जगातील भिन्न संस्कृतींच्या परस्परांशी होणाऱ्या कट्टर व आंधळ्या साठमारीचा परिणाम म्हणून तरी घडून येईल, किंवा पृथ्वीची पर्यावरणीय बांधणी पुरती ढासळल्यामुळे तरी घडून येईल. हे संकट आपल्यापुढे वाढून ठेवलेले असल्यामुळे हे अरिष्ट ओढवू नये यासाठी आपणांस काय केले पाहिजे याविषयी काहीशा स्वस्थतेने व तटस्थपणे विचार करावयास हवा. जगात आदर्श स्थिती उत्पन्न होईल अशी आशा बाळगणे हे अरिष्ट टाळण्याच्या दृष्टीने अजिबातच उपयोगी ठरणारे नाही. पण चिरस्थायी सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय व्यवस्था जगामध्ये प्रस्थापित होण्यासाठी आपली पावले कोणत्या दिशेने व मार्गावरून पडली पाहिजेत याची स्पष्टता स्वतःशी करून घेण्याची मात्र तातडीची आवश्यकता आहे, अशी स्पष्टता स्वतःशी करून घेण्यावाचून आपणांस गत्यंतर नाही.

भारतीय उपखंडाची राजकीय पुनर्रचना युरोपियन युनियनच्या धर्तीवर आज ना उद्या केली गेली पाहिजे. दुसऱ्यापेक्षा आपले लष्करी बळ कसे वरचढ ठरेल आणि आपली सत्ता कशी अप्रतिहत चालेल यासाठी पाकिस्तान आणि भारत हे एकमेकांशी सतत स्पर्धा करीत राहिले तर दोघांचाही आत्मनाश ओढवेल. या उपखंडातील विभिन्न राष्ट्रांचे मिळून एक महासंघराज्य प्रस्थापित होणे इष्ट ठरेल. सर्व घटक राष्ट्रांना अधिकाधिक स्वायत्तता देणारी महासंघ-राज्याची रचना असावी लागेल. अखंड काश्मीर हासुद्धा अशा महासंघराज्याचा एक घटक असेल. आपल्या उपखंडासाठी अशी महासंघराज्यात्मक रचनाच अधिक अनुरूप ठरेल.

अनुक्रमणिका

एक मोठी छलांग मारून तत्काळ आपण अशी पुनर्रचना साध्य करण्याची आशा बाळगू शकत नाही. ही क्रमशः, टप्प्याटप्प्याने पूर्णत्व पावणारी प्रक्रिया राहील. शांततामय आणि लोकशाहीच्या मार्गानेच हे साध्य गाठावे लागेल. काश्मीर-मध्ये प्रत्यक्षात जी नियंत्रण रेषा (line of control) असेल ती तूर्त काश्मीरच्या दोन भागांमधली सीमारेषा म्हणून स्वीकारता येईल. त्याच वेळी, काश्मीरच्या दोन्ही भागांचे एकीकरण घडवून आणायचे आहे हे उद्दिष्ट दृष्टिआड होऊ द्यावयाचे नाही हा कटाक्ष बाळगावा लागेल. नियंत्रण रेषा ही सीमा म्हणून स्वीकारण्याचा फायदा असा की, विधायक स्वरूपाच्या वाटाघाटी करण्यासाठी आवश्यक तो अवकाश त्याने प्राप्त होईल. आर्थिक व सांस्कृतिक देवाण-घेवाण आणि सहकार्य यासाठी भूमिका तयार होईल. पाण्याचे स्रोत परस्परांत कसे वाटून घ्यायचे याविषयी समझोता करण्यास उसंत मिळेल. दोन देशांमधला प्रवास व दळणवळण सुकर होईल, आतंकवादाला पायबंद घालता येईल आणि निःशस्त्रीकरणाच्या दिशेने एकेक पाऊल पुढे टाकता येईल. ही दूरवरची व्यापक उद्दिष्टे साध्य करण्याच्या दृष्टीने काश्मीरच्या दोन भागांचे अस्तित्व स्वीकारणारी सीमारेषा म्हणून नियंत्रणरेषेला मान्यता देणे उपयोगाचे ठरेल.

अत्युच्च राजकीय पातळीवर या प्रकारच्या पुनर्रचनेच्या दृष्टीने पावले टाकली जात असता दुसरीकडे स्थानिक पातळीवर सत्ता प्रदान करून स्थानिक अभिक्रमशीलता आणि स्वाश्रयी वृत्ती यांच्यावर भर देऊन ग्रामीण समाजाच्या पुनर्बांधणीचे कार्यक्रम हाती घेण्याचे महत्त्व दृष्टिआड होऊ देता कामा नये. अशा ग्रामीण पुनर्निर्माणाच्या कार्यामध्ये राज्यसत्ता आणि केंद्रीय पातळीवरील राजकीय पक्ष यांचा हस्तक्षेप नसेल याची दक्षता घ्यायला हवी. या प्रकारची सावधानता का बाळगायची या प्रश्नाचे उत्तर काहीसे पुढीलप्रमाणे देता येईल : आजच्या जमान्यात सत्तेचे अतिरेकी केंद्रीकरण झाल्यामुळे काही दुर्गुणांची जोपासना वाढीस लागली आहे. यावर उपाय म्हणून सत्ता स्थानिक पातळीवर लोकांच्या हाती गेली पाहिजे. विधायक दृष्टीने विचार करता स्थानिक अभिक्रमशीलता आणि स्थानिक सत्ता यामुळे, गांधीजी ज्याला ग्रामस्वराज्य म्हणत त्याचा पाया मजबूत होईल हेही एक कारण आहे. स्थानिक वैशिष्ट्यांवर, अभिक्रमावर व संसाधनांवर तसेच स्वाश्रयावर भर देणाऱ्या पुनर्निर्माणाच्या कार्यक्रमांमधून ग्रामीण भागात अधिक रोजगार निर्माण होईल, पर्यावरणाचे स्वास्थ्य व संतुलन राखणाऱ्या तंत्रविज्ञानाचा परिपोष घडून येईल आणि सहकार्य व भाईचारा या तत्त्वांवर समाजाची उभारणी करण्याच्या कामाचा पाया घातला जाईल.

संस्थात्मक बदलाची आवश्यकता मान्य करतानाच निव्वळ संस्थात्मक बदल हा पर्याप्त नाही यावर भर देणे महत्त्वाचे आहे. केंद्रीभूत संस्थात्मक रचना ही अधिक भ्रष्ट असते, तर विकेंद्रित संस्थात्मक रचना भ्रष्ट होत नाही, असे आपला पूर्वानुभव सांगत नाही. संस्थात्मक आकृतिबंध कोणताही असो, भ्रष्टाचाराला त्यात अवकाश तेवढाच राहतो म्हणून संस्थात्मक पुनर्रचनेच्या जोडीला एका नव्या संस्कृतीची पायाभरणी आणि जोपासनाही अत्यावश्यक बनते. 'चांगले जीवन' कशाला म्हणायचे याविषयीची एक नवी कल्पना रुजण्याची आवश्यकता आहे. बाजारू संस्कृतीने अशी शिकवण आपल्या मनावर ठसवली आहे की सुखोपभोगांमध्ये वृद्धी करीत राहणे हा चांगल्या जीवनाचा अर्थ होय. आणि सुखोपभोग वाढवायचे असतील तर सतत नव्या वस्तू विकत घेता आल्या पाहिजेत; कारण वस्तूंच्या सेवनामधून सुख प्राप्त होते अशी पक्की धारणा बनलेली आहे.

अनेक पर्यायांमधून निवड करण्याची संधी गिऱ्हाइकाला बाजारपेठी अर्थव्यवस्था देते, आणि आपल्या मर्जीनुसार निवड करण्याचा हक्क बजावणे, निवड करण्याची मोकळीक असणे म्हणजेच स्वातंत्र्य होय असा अर्थ रूढ केला गेला आहे. ज्या सधन समाजांमध्ये गिऱ्हाइकाला या प्रकारचे निवडस्वातंत्र्य पुष्कळ अधिक प्रमाणात उपलब्ध आहे तेथेही आनंदी व समाधानी समाज निर्माण झालेला नाही. आपण जे शिक्षण देतो तसेच जी सुसंस्कृतता नव्या पिढीच्या ठायी रुजावी म्हणून तिच्यावर संस्कार करतो त्यामध्ये खरे स्वातंत्र्य कशात असते आणि ते कसे संपादावयाचे याविषयी काही मार्गदर्शन असावयास हवे.

बंधने तोडून मुक्त होणे असा स्वातंत्र्याचा अर्थ करता येतो. अप्रबुद्ध परंपरा अनेक प्रकारचे असे निर्बंध लादू शकते जे अन्याय्य असू शकतात व त्यांच्यामुळे स्वातंत्र्याचा संकोच होतो. अशा निर्बंधांविरुद्ध विवेकनिष्ठ मोहीम चालवणे समर्थनीय असते. अनेक निर्बंध हे निरुंद, स्वार्थी, आत्मकेंद्री जीवनदृष्टीच्या पोटी निर्माण होऊ शकतात किंवा स्वतःचा वंश. जात, वर्ग वा बंदिस्त गोतावळा यांच्यावरील गतानुगतिक

अनुक्रमणिका





निष्ठेमधून स्वीकारलेले असतात. माणसाला अशाप्रकारे आवळून टाकणाऱ्या निष्ठेचा माणसाच्या अंगभूत स्वतंत्रवृत्तीला मोठा काच होतो. निष्ठेचा निरुंदपणा दूर करणारा व्यापक सहानुभाव एक मुक्तिदायी शक्ती म्हणून माणसाला अनुभवाला येतो. कोणत्याही प्रकारच्या बंधनापासून मुक्त असलेल्या माणसाची आपण कल्पना केली तरी, अशाही माणसाला आपल्या शेजाऱ्यांची व आपल्या नजीकच्या गोतावळ्यातल्या मंडळींची सेवा करूनच जीवन व्यतीत करणे आवश्यक असते. आता, अशा सेवेद्वारा तो अधिक मोठ्या गोतावळ्याशी स्वतःची एकरूपता साधतो. माणसाचा गोतावळा मर्यादित असतो तेव्हाही सर्वांचे भले साधण्याच्या दिशेने त्याची कर्तव्ये निर्धारित होत असतात. ज्यांचा जन्मही अजून झालेला नाही अशा येणाऱ्या पिढ्यांविषयी त्याला त्या आपल्याच पोटच्या आहेत अशी अनुभूती कल्पनेने येते. ही जी एकत्वाची अनुभूती असते त्यामुळे, मृत्यूने त्याच्या व्यक्तिगत आयुष्याचा शेवट होणार असला तरी, मृत्यूचे भय त्याला उरत नाही. कारण ज्या जीवनाशी एकरूपता त्याला अनुभवाला येते ते जीवन येणाऱ्या पिढ्यांच्या रूपाने अतूटपणे चालू राहते. स्वातंत्र्य म्हणजे निर्बंधांचा अभाव, एवढाच संकुचित अर्थ करणे युक्त नाही. एका विशाल कुटुंबाशी एकरूपता साधण्यामध्येही स्वातंत्र्याची अनुभूतीच असते. या विधायक व उन्नत अर्थाने स्वातंत्र्य ही गोष्ट समजून घेऊन जर आपण आपल्या नव्या सामाजिक संस्थांची जडण-घडण करू शकलो तर आपल्या समाजव्यवस्थेच्या स्वास्थ्याला आणि अस्तित्वाला जे मुळापासून धोके उत्पन्न झाले आहेत त्यावर आपण मात करू शकू.

विभिन्नधर्मीय मंडळींमध्ये शांततामय परस्पर सहअस्तित्व कसे साधावयाचे व जोपासावयाचे हा भारतासमोरील आजच्या घडीला एक तातडीचा गंभीर प्रश्न आहे. सर्व धर्मच आता कालबाह्य ठरले आहेत असे म्हणून निधर्मी भूमिकेचा पाठपुरावा करणे याला नास्तिक मंडळींचा प्रतिसाद असतो. निधर्मी, नास्तिक व्यक्तीला उमगलेले सत्य जर हे असेल, की सर्व धर्मच सामाजिक व वैयक्तिक जीवनातून बाद करण्याची गरज आहे, तर त्याचा उपदेश इतरांना करण्याची मोकळीक त्याला असलीच पाहिजे; तसा उपदेश करणे हा त्याचा अधिकार मान्य केला पाहिजे. मात्र त्याच्या या भूमिकेतून एक गोची उत्पन्न होते. ती अशी की, जे अनेक धर्म या देशामध्ये आधीच अस्तित्वात आहेत त्यांच्यामध्ये नास्तिक पंथाची आणखी एक भर पडते. इतरांशी आपले मीलन व्हावे ही जी माणसाची आस आहे, आणि जी त्याच्या माणूस असण्याशीच अंगभूतपणे जोडलेली आहे ती त्याची ओढ अर्थपूर्णरीत्या आणि उन्नत स्वरात पूर्ण करण्याचा मार्ग धर्म प्रकट करतो. सर्वच धर्मांचा खरा संदेश मीलनाची आस योग्यरीत्या पुरी कशी होऊ शकते ते सांगत असतो ही भूमिका अधिक फलदायी ठरणारी आहे.

'इतरां'शी एकरूपता साधते तेव्हा माणसाला स्वातंत्र्याची खरी प्रचिती येते. जो धर्म तट पाडतो, विभागतो, जो दुसऱ्यांबद्दल भय बाळगण्याचा संस्कार करतो तो धर्म खोटा म्हणून त्याचा अव्हेर करावयास हवा. ही शिकवण देणारी मंडळी एकाच प्रवाहातील किंवा परंपरेमधील असतील असे मात्र नाही. ती विभिन्न धर्मांची असू शकतील तसेच नास्तिकही असू शकतील. अशा प्रकारचे भेदाभेद असूनही ही माणसे परस्परांवर विश्वास ठेवत, एकमेकांचे वेगळेपण स्वीकारीत, सहिष्णु वृत्ती प्रकट करीत, सौहार्दाने परस्परांसोबत सामाजिक जीवनात सहभागी आहेत हे दृश्य किंवा हा आदर्शच असहिष्णुता आणि परस्पर अविश्वास यांनी अंतर्बाह्य ग्रस्त असलेल्या भारतीय समाजाला त्याच्या या अवस्थेतून मुक्त होण्याचा मार्ग दाखवू शकेल. विवेक आणि करुणा या दोन्ही क्षमता वा हे दोन्ही सद्‌गुण सर्वकाळातील सर्व माणसांच्या ठायी निरपवादपणे बीजरूपाने अस्तित्वात असतातच. जे बीजरूपाने अस्तित्वात आहे ते व्यवहारात आविष्कृत करण्याचा प्रश्न आहे. अधिकाधिक विस्तृत होत जाणाऱ्या माणसांच्या गोतावळ्याशी एकरूपता साधणे हाच खऱ्या अर्थाने स्वातंत्र्य अनुभवण्याचा मार्ग आहे हे जाणायला हवे. 'वसुधैव कुटुंबकम्' असे माणसाला प्रामाणिकपणे म्हणता यायला हवे.

●●

अनुक्रमणिका

एकोणिसाव्या शतकातील महाराष्ट्र*

वसंत पळशीकर

प्रा. राजेंद्र व्होरा यांनी संपादित केलेला *आधुनिकता आणि परंपरा : एकोणिसाव्या शतकातील महाराष्ट्र* हा प्रा. य.दि. फडके गौरव ग्रंथ होय. प्रा. व्होरा पुणे विद्यापीठामध्ये राज्यशास्त्र विभागामध्ये ज्येष्ठ प्राध्यापक, तसेच पुनरुज्जीवित *समाज प्रबोधन पत्रिका* या प्रतिष्ठित वैचारिक नियतकालिकाच्या संपादक मंडळाचे सभासद आहेत. महाराष्ट्रातील पुरोगामी परिवर्तनवादी चळवळींमध्ये प्रा. व्होरा यांचा सक्रिय सहभाग राहिला आहे.

परिवर्तनवादी विचारवंत, निर्भीड इतिहासकार व चरित्र लेखक, चतुरस्त्र रसिक साहित्यिक, व राजकीय अभ्यासक-संशोधक या नात्याने प्रा. य.दि. फडके यांचे ज्येष्ठत्व सर्वमान्य आहे. प्रा. व्होरा यांनी प्रा. फडके यांना इतिहासाचार्य राजवाडे व रियासतकार सरदेसाई यांचे वारसदार म्हटले आहे. या त्यांच्या मूल्यनाविषयी मतभेदाला जागा आहे; प्रा. फडके यांचे लेखन वाचन असताना प्रस्तुत परीक्षणकर्त्याला तरी या दोघांची आठवण आली नाही. मूळ दस्तऐवजांचा शोध, अभ्यास व वापर, लेखनासाठी परिश्रम घेण्याची तयारी, लेखनाची शिस्त, इत्यादी काही गुणवैशिष्ट्यांसाठी य.दि. फडके यांची रास्त प्रसिद्धी आहे. या गुणवैशिष्ट्यांविषयी त्यांना स्वतःला असलेला अभिमानही रास्त आहे. य.दि. ची 'मांदियाळी' कोणची हा प्रश्न विचारला तर, भावनोद्दीपन न करता थंडपणे, वस्तुनिष्ठपणे पुराव्याच्या आधारे लेखन करण्याचा कटाक्ष बाळगणाऱ्या युरोपीय, विशेषतः ब्रिटिश इतिहासकार व चरित्रकार यांची आठवण आपणास अधिककरून यावी असे त्यांचे लेखन आहे.

एकोणिसाव्या शतकात येथे प्रस्थापित झालेल्या इंग्रजी राजवटीमुळे भारतात आधुनिकता आणि परंपरा या परस्परांशी भिडल्या; पारंपरिक समाजाला आधुनिकतेला सामोरे जाण्याखेरीज गत्यंतरच नव्हते.

या भिडण्यामधून येथे जी वैचारिक परिवर्तनाची प्रक्रिया घडून आली तिला आपण भारतीय प्रबोधन असे म्हणतो. इंग्रजी राज्याच्या अंमलाखाली येथील समाजाच्या जीवनात सर्वांगीण बदलही घडून आले. येथे घडून आलेल्या प्रबोधनाचा आणि या सर्वांगीण बदलाचा अन्योन्यसंबंध हा अभ्यासाचा विषय होऊ शकेल. तसेच, येथील परंपरेपासून आधुनिक इंग्रज समाजाने काही घेतले का, व काय घेतले, की हा केवळ एकतर्फी व्यवहार होता, हा देखील अभ्यासाचा स्वतंत्र विषय आहे.

'एकोणिसाव्या शतकातील काही नामवंत व्यक्ती, त्यांचे विचार व कार्य' यांचा प्रागतिक-परिवर्तनवादी डाव्या दृष्टिकोनामधून घेतलेला आढावा असे या ग्रंथाचे स्वरूप जास्त आहे.

गौरव-ग्रंथातील १४ लेखांची 'धर्मकारण', 'समाजकारण', 'स्त्री-प्रश्न' आणि 'अर्थकारण' अशा चार विभागांत वाटणी केली आहे. प्रा. सदानंद मोरे, प्रा. प्रदीप गोखले, प्रा. भास्कर लक्ष्मण भोळे, प्रा. यशवंत सुमंत, प्रा. राजेश्वरी देशपांडे, श्री. अरुण टिकेकर, प्रा. सुहास पळशीकर, प्रा. राजेंद्र व्होरा, प्रा. मनीषा टिकेकर, श्रीमती लता प्रतिभा मधुकर, प्रा. वर्षा शिरगांवकर, प्रा. अरविंद गणाचारी, प्रा. ज.वि. नाईक, व प्रा. अरुणा पेंडसे यांचे लेख ग्रंथात समाविष्ट केले आहेत. सर्वच लेखक मंडळी नामवंत आहेत; अनेकांना महाराष्ट्रातील परिवर्तनवादी पुरोगामी चळवळीमध्ये मार्गदर्शक-विचारवंत म्हणून मान्यता आहे. तेव्हा या गौरवग्रंथाकडून वाचकांनी मोठ्या अपेक्षा बाळगल्या तर ती गोष्ट स्वाभाविक म्हणावयास हवी. 'ऋणनिर्देश' मध्ये 'सर्वसाधारणतः ज्या विषयांवर फारसे लेखन-संशोधन झालेले नाही किंवा ज्या प्रश्नांचे नवे विश्लेषण करणे शक्य आहे. त्यावर अभ्यासकांकडून निबंध लिहून घ्यावेत' असे ठरविल्याचे प्रा. व्होरा यांनी म्हटले आहे. या कारणाने अपेक्षा अधिकच वाढते.

ग्रंथातील चौदा लेखांपैकी अकरा लेख व्यक्तिविषयक आहेत. वारकरी संप्रदायावरील, 'मराठी ज्ञानप्रसारक' मधून प्रसिद्ध झालेल्या स्त्री-प्रश्नाशी संबंधित लेखांवरील, आणि

* आधुनिकता आणि परंपरा : एकोणिसाव्या शतकातील महाराष्ट्र – प्रा. य.दि. फडके गौरव ग्रंथ, संपादक : प्रा. राजेंद्र व्होरा, प्रतिमा प्रकाशन, पुणे ४११ ०३०, नोव्हेंबर, २०००, रु. २२५/-.

अनुक्रमणिका

नेटीव मॅरेज बिलाला झालेल्या प्रतिक्रियांवरील, असे तीन लेख तेवढे वेगळ्या प्रकारात मोडणारे आहेत. ज्या व्यक्तींविषयी या ग्रंथात लेखन समाविष्ट आहे त्या व्यक्ती म्हणजे लोकहित-वादी, म. जोतिबा फुले, सुधारकाग्रणी गो.ग. आगरकर, *दर्पण*कार बाळशास्त्री जांभेकर, नवरोजी फर्दुनजी, विष्णुबावा ब्रह्मचारी, विष्णुशास्त्री चिपळूणकर, बी.एम. मलबारी, पं. रमाबाई, दादाभाईंचे पूर्वसूरी (भास्कर पांडुरंग तर्खडकर, भाऊ महाजन आणि रामकृष्ण विश्वनाथ), आणि रावबहादूर गणेश व्यंकटेश जोशी.

'आधुनिकता आणि परंपरा' या मुख्य विषयाच्या संदर्भात इंग्रजी राज्याच्या प्रस्थापनेमुळे कोणते प्रश्न उपस्थित झाले होते, आणि व्यक्तिकेंद्री लेखांमधून त्यांची मीमांसा करणे अधिक अर्थपूर्ण कसे, याविषयीचे विवेचन व स्पष्टीकरण 'प्रास्ताविका'त अपेक्षित होते. प्रा. व्होरा यांची प्रस्तावना निराशा करते. त्यांची प्रस्तावना काही वेगळेच प्रश्नही उपस्थित करते. उदाहरणार्थ, "ज्या काळात महाराष्ट्राचा व युरोपचा संबंध आला तेव्हा युरोपात औद्योगिक क्रांती झाली होती." असे वाक्य अगदी आरंभीच येते. महाराष्ट्राशी युरोपचा संबंध १७ व्या शतकाच्या आरंभी प्रथमतः आला. शिवाजी महाराजांच्या काळातच इंग्रजांची सुरत येथे वखार होती, व मुंबई बंदरही त्यांना आंदण म्हणून सतराव्या शतकारंभी प्राप्त झाले होते. त्यावेळी 'औद्योगिक क्रांती' झाली होती का? तर, 'नाही' असे उत्तर द्यावे लागते. १७५० च्या आसपास इंग्रजांची राज्यसत्ता भारतीय प्रदेशांवर प्रस्थापित व्हावयास आरंभ झाला. औद्योगिक क्रांतीचा आरंभ अठराव्या शतकाच्या अखेरच्या पर्वात झाला. स्थूलमानाने, नेपोलियनच्या साम्राज्याविरुद्ध जो अटीतटीचा संघर्ष इंग्लंडने केला त्या ओघात औद्योगिक क्रांतीची पहिली पावले टाकली गेली, व नेपोलियनच्या पाडावानंतर त्या क्रांतीला पहिला 'बहर' आला, असे म्हणता येईल. औद्योगिक क्रांतीचा तडाखा येथे प्रथमतः जाणवू लागला तो ईस्ट इंडिया कंपनीचे राज्य भारतावर प्रस्थापित झाल्यानंतर, म्हणजे १८१८ नंतर भारताचे रूपांतर एका शेतकीप्रधान देशात करण्यात आल्यानंतर वा त्या रूपांतरणाच्या प्रक्रियेद्वारा. तेव्हा, वरील वाक्य दुरूस्त करून घ्यावे लागते.

आधुनिकता आणि औद्योगिक क्रांती यांचा, आणि औद्योगिक क्रांती व भांडवलशाही यांचा अन्योन्यसंबंध संपादकांनी गृहीत धरलेला आहे. आता, आधुनिकपूर्व आणि आधुनिक यांमधील भेदरेषा कशी व कोठे आखणे योग्य आहे याची काही चर्चा प्रा. व्होरा यांनी करावयास हवी होती. ईस्ट इंडिया कंपनी या व्यापारी कंपनीची बांधणी व कामकाज यांमधून आधुनिकता आविष्कृत होत होती असे म्हणावयाचे का? याचे उत्तर होकारार्थी देणे शक्य आहे. पण ते कोणत्या अर्थाने होकारार्थी आहे ते स्पष्ट व्हायला हवे. कोणत्या रूपामध्ये आधुनिकतेचा आघात भारतात, विशेषतः महाराष्ट्रात – कारण ग्रंथ एकोणिसाव्या शतकातील महाराष्ट्रासंबंधी आहे – आढळून येतो त्याची पुरेशी नेमकेपणाने स्पष्टता करण्याची जबाबदारी प्रा. व्होरा यांच्यावर होती. ती त्यांनी पार पाडली आहे असे म्हणता येत नाही.

किंबहुना, 'आधुनिकता' आणि 'परंपरा' या दोन संज्ञा संकल्पना आपण कशा समजून घेतल्या पाहिजेत, याचीही स्पष्टता प्रा. व्होरा करीत नाहीत. 'आधुनिकता' त्या त्या विशिष्ट 'परंपरे'च्या संदर्भात वेगळे रूप धारण करते, की 'परंपरा' ही जगभर एकसारखी आढळत असल्याने 'आधुनिकते'चा आशयही जगभर तोच एक ठरतो असे मानावयाचे? योग्य काय होईल? युरोपीय राज्यसत्तांच्या आधिपत्याखाली येण्यापूर्वीचे समाज हे 'पारंपरिक' (आणि एकसारखेच) तर युरोपीय सत्ता (व समाज) आधुनिक असे गृहीत धरल्यासारखे दिसते. किंवा असे म्हणू या की, ज्या इंग्लंडशी आपली गाठ १७व्या शतकात पडली ते आधुनिक, हे गृहीत धरून विवेचन केले आहे. संज्ञा/संकल्पना यांचीही काही स्पष्टता व्हायला हवी होती.

पेशवाई बुडाल्यानंतरही आरंभीची जवळपास चाळीस वर्षे येथे ईस्ट इंडिया कंपनीचे राज्य होते. हे राज्य 'आधुनिक' आहे, त्याने आपल्यावर वसाहतवादी राजवट प्रस्थापित केली आहे, विलायतेत 'औद्योगिक क्रांती' झालेली असून तेथे 'बूर्ज्वा वर्गाची भांडवलशाही' प्रस्थापित झालेली आहे, हा, १८१८ सालच्या आसपास हा येथील लोकांना झालेला बोध होता का? मुंबई बेटावर दीर्घकाळ कंपनीची स्वायत्त व सार्वभौम राजवट होती. तिथे वास्तव्य करणाऱ्या वरिष्ठवर्गीय लोकांच्या धारणा आणि पेशवाई अंमलाखालील वरिष्ठवर्गीय लोकांच्या धारणा यांमध्येही फरक आढळून आला असता. खरे तर, या ग्रंथाच्या दृष्टीने या विषयाचा शोध घेणे उद्बोधक ठरले असते. नंतरच्या काळात वापरात आलेली परिभाषा काही काळ बाजूला ठेवून विचार करणे महत्त्वाचे होते.

अनुक्रमणिका





जेथे जेथे इंग्रजांची आरंभी स्वायत्त हुकुमत प्रस्थापित झाली ती ती ठिकाणे त्यांच्या व्यापाराची व कंपनीअंतर्गत प्रशासनाची मुख्य ठाणी होती. व्यापारी संबंधात गुंतलेल्या हितसंबंधांमुळे तेथील वस्ती वाढत गेली; त्यातून मुंबई, मद्रास, कलकत्ता ही शहरे अस्तित्वात आली. येथील कारभार, एकंदरीने कंपनीचा कारभार वेगळ्या रीतींनुसार चालतो, या रीतींमागे वेगळी सैद्धान्तिक तत्त्वे आहेत याची उमज अशा शहरांमध्ये वास्तव्य करणाऱ्या सुविद्य व्यक्तींना नक्कीच पडली असणार. पुढे जेव्हा कंपनीचे राज्य मोठ्या प्रदेशांवर प्रस्थापित झाले तेव्हाही, त्या राज्याचे वेगळेपण सुविद्य व सर्वसामान्य लोकांनाही लक्षात यायला फार वेळ लागला नसणार. या वेगळ्या वैशिष्ट्यांची काही चर्चा महत्त्वाची ठरली असती. आधीची राज्ये व हे नवे राज्य यांची तुलना कोणत्या मुद्यांवर व कशी केली गेली हे पाहणे महत्त्वाचे ठरले असते.

व्यापार करावयास आलेली ही गौरवर्णीय परधर्मीय मंडळी काही वेगळीच आहेत याचा साक्षात अनुभव येथील लहानमोठ्या राज्यांनी घेतलेला होता. पोर्तुगीजांपेक्षा इंग्रज वेगळे आहेत, याचीही नोंद मराठ्यांनी व मुघलांनी घेतली होती असे इतिहासाचे साक्षेपी अभ्यासक प्रा. सदाशिव आठवले यांनी आपले निरीक्षण नोंदवले आहे. इंग्रज आपल्याला आटपत नाहीत हे मराठ्यांच्या ध्यानात आले होते, इंग्रजांची शक्ती लक्षात आली होते, असेही त्यांनी लिहिले आहे. इंग्रजांची शक्ती कशात आहे याचा काही अंदाज तत्कालीन राज्यकर्त्यांनी बांधला असणारच. असे दिसते की, आपली गादी कायम राखण्यासाठी वा गादीवर बसण्यासाठी या शक्तीचा उपयोग तत्कालीन राज्यकर्ते करीत होते. इंग्रजांची गुणवैशिष्ट्ये आत्मसात करून पेशवाईतील धुरंधर राजकारण्यांनी आपल्या राज्याची मग पुनर्रचना का केली नाही? याची चिकित्सा करणारा एखादा लेख या ग्रंथात समाविष्ट करायला हवा होता. इतिहासाचार्य राजवाड्यांनी ७०-८० वर्षांपूर्वीच या संदर्भात काही मीमांसा केली होती. तिची चिकित्सा करता आली असती.

II

१८१८ सालच्या इंग्रजी राज्याच्या प्रस्थापनेने मुंबई बेटावरील राज्य एका विशाल राज्यसत्तेचा भाग बनले. पूर्वीपासून मुंबईत वास्तव्य असणाऱ्यांच्या मनोधारणेत बदल झाला का? कंपनीच्या राज्याचे मूल्यमापन काही कसोट्यांवर केल्यावर नागरिक म्हणून न्याय मागण्याचा, हक्कांची भाषा करण्याचा अधिकार आपल्याला नाही असे मुंबईतील बड्याबड्यांनाही पूर्वी वाटत असले पाहिजे. १८१८ नंतर दोन प्रकारे फरक पडला. एक, इंग्लंडमधील पार्लमेंटचा अधिकार अंतिम आहे, आणि इंग्लंडमध्ये कंपनीच्या कारभाराचे खंडनमंडन तेथील राजकारणी पुरूष काही तत्त्वांच्या आधारे करतात, या गोष्टी जागरूक व्यक्तींच्या मनावर ठसल्या. आता आपण 'कायद्याचे राज्य' मानणाऱ्या व नागरिकांचे अधिकार मानणाऱ्या प्रातिनिधिक जबाबदार राज्यसत्तेच्या अमलाखाली आहोत, हा फरक पण लक्षात आला. राजकीय संरचना व संस्कृती या विषयात 'लिबरल आधुनिकते'ला सामोरे जाण्याची ही गोष्ट होती.

नवशिक्षितांच्या पहिल्या पिढीने या बदलाचे मनःपूर्वक स्वागत केले. बाळशास्त्री जांभेकर, भास्कर पांडुरंग तर्खडकर, नवरोजी फर्दुनजी, दादोबा पांडुरंग आदींचा या पिढीत समावेश होतो. प्रस्तुत ग्रंथाच्या संदर्भात दोन प्रश्न उपस्थित होतात. एक, या बदलाला विरोधी, परंपरावादी भूमिका घेणाऱ्या महाराष्ट्रातील शक्ती कोणत्या म्हणता येतात? आणि त्यांचा व लिबरल भूमिका अंगिकारणाऱ्यांचा संघर्ष कितपत झाला? दुसरी गोष्ट, इंग्रजांनी त्यांच्या राज्याच्या/साम्राज्याच्या स्थैर्याच्या दृष्टीने येथील अनेकानेक राजेशाही संस्थाने कायम राखली, तनखे मंजूर केले, इनामे सगळीच नष्ट केली नाहीत. ज्याला आपण सरंजामशाही मानस, संस्कृती व व्यवहार म्हणतो त्यांनाही एक स्थान व महत्त्व, कालांतराने, राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीला शह देण्याच्या दृष्टीने, इंग्रजांनीच दिले. आणि तिसरी गोष्ट अशी की, येथील इंग्रजी राजवटही, थेट १९४७ पर्यंतच्या काळात, काही अंगांनी, लोकशाही रीतिभाती, संस्कृती न पाळणारी राहिली. पेशवाई हे ब्राह्मणी मक्तेदारी सत्ता प्रस्थापित करणारे, सर्वाधिकारवादी, परंपरावादी राज्य होते व ब्राह्मणजातीय त्याचे वैचारिकदृष्ट्या समर्थक होते ही परिचित मांडणी आहे. ती पूर्णांशाने वास्तव नाही. पण ती खरी मानून विचार केला तरी, ब्राह्मणजातीय नवशिक्षितांनी प्रातिनिधिक जबाबदार राज्यपद्धतीला विरोध करणारी भूमिका सातत्याने मांडली असे चित्र समोर येत नाही. म्हणजे, या विषयात परंपरावाद कोणी मांडला, त्याची पुष्टी कोणी केली याचा शोध घ्यायला हवा. परंपरावादी शक्तींचे बळ व वजन टिकवून ठेवणाऱ्या ब्रिटिश राजवटीशी आधुनिकतावादी शक्तींचा संघर्ष दीर्घ काळ होत राहिला.

अनुक्रमणिका

वृत्तपत्रे, वृत्तपत्रांमधून केली जाणारी सरकारवरील टीका, भाषण-लेखनस्वातंत्र्य हा त्या काळच्या दृष्टीने अनुभवास आलेला आधुनिकतेचा एक अत्यंत महत्त्वाचा आविष्कार होता. ईस्ट इंडिया कंपनीतील उच्चपदस्थ व्यक्ती आणि कंपनीचा कारभार यांच्यावर, वस्त्रहरण म्हणावे अशा प्रकारची टीकाटिप्पणी करणारी वर्तमानपत्रे प्रसिद्ध करण्याची एक परंपरा येथे आढळते. हे पत्रकार या इंग्रजच व्यक्ती होत्या. वृत्तपत्रे, नियतकालिके ही एक मोठी शक्ती आहे याचे भान येथील नवशिक्षितांना यांच्यामुळे आलेले होते. एकोणिसाव्या शतकाच्या संदर्भात तीन मुद्दे उपस्थित होतात. (१) इंग्लिश वृत्तपत्रे/नियतकालिके यांची ही परंपरा बाळशास्त्री जांभेकर, भाऊ महाजन, विष्णुशास्त्री चिपळूणकर, म. फुले, कृष्णराव भालेकर, लोकमान्य टिळक, आगरकर यांनी किती आत्मसात केली? (२) परंपरावादी एतद्देशीय वृत्तपत्रे/नियतकालिके यांची संख्या, प्रसार व शक्ती किती होती? आणि (३) ब्राह्मणी हे परंपरानिष्ठ तर ब्राह्मणेतर हे आधुनिकतावादी अशी विभागणी आढळून येते का? हा महत्त्वाचा विषयही या ग्रंथात हाताळला गेलेला नाही.

तिसरा महत्त्वाचा विषय राष्ट्र, राष्ट्रीयत्व या संकल्पनांचा अंगिकार व प्रसार, राष्ट्रवादी संघटनेची बांधणी हा म्हणता येतो. ब्रिटिशपूर्वकाळात आधुनिक अर्थाने राष्ट्र, राष्ट्रीयत्व या संकल्पना अस्तित्वात होत्या की नाही, असल्या तर त्यांचे स्वरूप काय होते, हा एक मुद्दा. १८८५ साली कॉंग्रेसची स्थापना झाली. त्या आधीच्या शेसव्वाशे वर्षांमध्ये, कंपनीशी व्यवहार करताना, राष्ट्रवादी विचारप्रणाली आकाराला आली का, व आली असली तर तिचे वैचारिक व संस्थात्मक आविष्कार कोणते आढळतात, हा दुसरा मुद्दा, आधुनिक स्वरूपाच्या राष्ट्र, राष्ट्रीयता, व राष्ट्रवाद या संकल्पना/विचारप्रणाली यांच्या विरोधी मांडणी येथील परंपरावादी शक्तींनी केली का? तसेच, परंपरानिष्ठ राष्ट्रवाद विरूद्ध लिबरल, आधुनिक राष्ट्रवाद अशा दोन मांडण्या समोर येतात का? अ-पारंपरिक भूमिकेमधून राष्ट्रवादाचा प्रतिवाद येथे कोणी केला का? हा तिसरा मुद्दा.

हा विषय मोठा आकर्षक व उद्बोधकपण आहे. शिवाजीमहाराजांचा 'हिंदवी स्वराज्या'चा उपक्रम या संदर्भात महत्त्वाचा ठरतो. एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात येथील नवशिक्षित पुन्हा एकवार प्रेरणास्थान म्हणून शिवाजी महाराजांकडे वळले. शिवाजीकडे कोणी कसे पाहिले, त्यांच्या कार्याचे मूल्यन कसे केले हा तौलनिक अभ्यासाच्या दृष्टीने मोठा महत्त्वाचा विषय. येथे परंपरा आधुनिकतेची पुष्टी करताना आढळते. पण ती एकच-एक प्रकारे करीत नाही. त्यामुळे आधुनिकताही कशी बहुप्रवाही बनते हे सोदाहरण स्पष्ट करण्याची मौलिक संधी येथे होती. शिवाजीमहाराजांचे विशुद्ध पारंपरिक चित्रण या काळात कोणी केलेले आढळते का? उदाहरणार्थ, कोल्हापूर व सातारा येथील राजघराण्यातील वा दरबारी मंडळींच्या मनात शिवाजीचे रूप काय होते? हेही शोधायला हवे आहे.

ख्रिश्चन मिशनऱ्यांचा आक्रमक धर्मप्रसार, त्यासाठी शिक्षणप्रसाराचा माध्यम म्हणून त्यांनी केलेला उपयोग, हिंदू व अन्य धर्मांवरील भेदक टीकाटिप्पणी यांचा आघात तत्कालीन सनातनी व सुधारक, दोन्ही गटांवर खोलवर झाला. भारत ख्रिस्तमय करून सोडण्याची उमेद तत्कालीन अनेकानेक ब्रिटिश अंमलदार बाळगीत होते. ख्रिश्चॅनिटी सोडून इतर धर्म, विशेषतः हिंदू धर्म, हे किती व कसे हिणकस, अडाणी, ओंगळ आहेत याचे रसभरीत वर्णन करणे ही रणनीतीच होती. हिंदू, पारशी व मुस्लिम समाजांची तीव्र प्रतिक्रिया झाली. यामधून धार्मिक-सामाजिक सुधारणांच्या चळवळी उत्पन्न झाल्या. या प्रतिक्रिया व प्रतिसाद यादेखील विविध प्रकारच्या होत्या. हा कोणत्या अर्थाने आधुनिकता व परंपरा यांच्यातील संघर्ष म्हणता येईल? दोन धार्मिक परंपरांचा हा असमान संघर्ष होता. असमान या अर्थाने की, ख्रिश्चन मिशनऱ्यांना नव्या राज्यसत्तेचे पाठबळ होते. ख्रिश्चन आक्रमणाला प्रतिसाद देणाऱ्यांनी, ख्रिश्चन धर्माचा अंगिकार न करता, स्वधर्माची पुनर्घटना करण्याचा कार्यक्रम तरी हाती घेतला वा अज्ञेयवादी भूमिका अंगिकारिली. फारच तुरळक स्वरूपात सवर्ण हिंदूंनी धर्मांतर केले; ख्रिश्चन धर्मात गेलेली बहुतेक कुटुंबे ही कनिष्ठजातीय, अस्पृश्य वा आदिवासी जाति-जमातींमधील होती.

सातव्या-आठव्या शतकानंतर इस्लामचे जे आक्रमण येथे घडून आले त्याला त्याही काळी तीव्र प्रतिक्रिया झाली. प्रतिक्रियेचे एक रूप अंतर्मुख होऊन दिलेला विधायक स्वरूपाचा प्रतिसाद असे होते. तेव्हा, अशा धार्मिक आक्रमणालाही प्रतिक्रिया होण्याची, विधायक सर्जनशील प्रतिसाद देण्याची येथे 'परंपरा' होती असे म्हणता येते. म्हणजेच, इस्लामचे

आक्रमण व ख्रिश्चॅनिटीचे आक्रमण यांना येथे झालेल्या प्रतिक्रिया/त्यांचा केला गेलेला प्रतिवाद यांचा तौलानिक अभ्यास हाही एक मोठा उद्‌बोधक विषय ठरला असता.

एकोणिसाव्या शतकातील एक गुंतागुंत अशी की, ख्रिश्चन मिशनरी प्रचलित हिंदू धर्माचे हिणकस, ओंगळ वर्णन करीत. त्याचे पूर्ण खंडन करीत असतानाच, प्राच्यविद्यापंडित हिंदू धर्म व संस्कृती यांचे गौरवास्पद श्रेष्ठ रूप समोर ठेवत होते. प्राच्यविद्या ही ज्ञानशाखा आधुनिक, पण परंपराभिमान जागृत करून ख्रिश्चन आक्रमणाचा प्रतिवाद करण्याची शक्ती प्रदान करणे हे तिचे एक फलित हाती आले. 'वेदांता'च्या तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार व प्रचार पारंपरिक की आधुनिक? *दि ऑर्क्टिक होम इन दि वेदाज* आणि *दि ओरायन* हे टिळकांचे ग्रंथ पारंपरिक की आधुनिक? हे प्रश्न उपस्थित होतात.

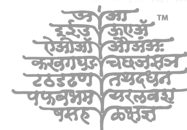
III

एकोणिसाव्या शतकातील महाराष्ट्रात धर्म व संस्कृती या एका क्षेत्रात आधुनिकता व परंपरा यांची देवाणघेवाण कशी झाली, किती विविध प्रकारे ती केली गेली, हे नीटपणे पाहण्यासाठी य.दिं.चा गौरव ग्रंथ पूर्णतया कामी आणणेही अर्थपूर्ण ठरले असते इतका हा मोठा विषय आहे. सूक्ष्म व सखोल चिकित्सेसाठी उपयोगी अशी पुष्कळ कच्ची सामग्री आज उपलब्ध आहे. तिचा उपयोग करून अशी चिकित्सा फारशी झालेली नाही.

उदाहरणादाखल एका उपविषयाचा विचार करू. परमहंस-सभा, प्रार्थनासमाज, सत्यशोधक समाज, ब्राह्मोसमाज, आर्यसमाज, थिऑसफी संप्रदाय असे जे हिंदूधर्मसुधारक समाज/संप्रदाय उत्पन्न झाले त्यांपैकी काही कालांतराने विरून गेले, वा क्षीण झाले, वा त्यांची पोच फार मर्यादित बनली. म. फुले यांचा सत्यशोधक समाजही सार्वजनिक सत्यधर्माचा प्रसार शूद्रातिशूद्रांमध्ये करण्यात अपयशी ठरला. दुसरीकडे, महाराष्ट्राच्या खेड्यापाड्यांमध्ये रुजलेला व्यापक वारकरी संप्रदाय देखील या काळात नवसंजीवन प्राप्त करून घेऊन हिंदूधर्म व समाज यांचा कायापालट करण्याची क्षमता प्राप्त करू शकला नाही. आधुनिकतेशी या चळवळीची सर्जनशील देवाणघेवाण झाली नाही. नव्या आधुनिक चळवळी (ग्रामीण व शहरीदेखील) बहुजनसमाजामध्ये पाळेमुळे रुजवू शकल्या नाहीत. या नव्या आधुनिक चळवळी 'ब्राह्मणी' होत्या हे स्पष्टीकरण परिवर्तनवादी मंडळींमध्ये लोकप्रिय व शिष्टमान्य असले तरी ते यथार्थ नाही. म. फुले यांच्या सत्यशोधक समाजावर तर हा आरोप करता येत नाही. याची समाधानकारक मीमांसा करण्याचे महत्त्वाचे काम हाती घेतले गेलेले नाही.

दुसरा उपविषय विचारात घ्या. महाराष्ट्रातली कोणतीही एक जात व जमात पूर्णतया ख्रिश्चन बनली नाही. कोणत्या भागात कोणी, कधी व कोणत्या परिस्थितीत ख्रिश्चन धर्म स्वीकारला याचा अभ्यास झालेला नाही. एक गोष्ट दिसते ती अशी की, शहरांतील वरिष्ठवर्गीय नवशिक्षित वर्गांमध्ये ख्रिश्चन धर्मप्रसाराला ज्या प्रकारची व जेवढी तीव्र प्रतिक्रिया झाली तेवढी व तशी सामान्यजनांची झाली नाही. मिशनऱ्यांचे हिंदू धर्मावरील हल्ले यांच्या बाबतीत पालथ्या घड्यावर पाणी पडावे तसे निष्फळ का ठरले? ब्राह्मण वा अन्य उच्चवर्णीय नवशिक्षितांना मिशनऱ्यांचा युक्तिवाद प्रभावित करीत होता, तसा इतरांना का करू शकला नाही? मुंबईचा पारशी समाज धर्मांतराने एवढा का खवळला? विशेषतः, एका बाजूने त्याने आधुनिक साहेबी चालचलणूक इतकी उचलली हे पाहता, ख्रिश्चन धर्म न स्वीकारता, स्वतःच्या झरथुष्ट्री धर्माला एक 'विशुद्ध' रूप देण्याचा मार्ग या समाजाच्या पुढाऱ्यांनी का निवडला? ज्या ब्राह्मणी धर्माला आपण इतकी नावे ठेवतो त्या धर्मामध्ये हे सामर्थ्य कोठून येते? इस्लामी आक्रमणाच्या दीर्घ काळातही थोडीच माणसे धर्मांतरित झाली. याचा काही उलगडा होऊ शकतो का?

लौकिक व्यावहारिक जीवनाकडे आता आपण वळूया. इंग्रजी राजवटीच्या प्रस्थापनेचा तीन क्षेत्रातला आघात जवळपास सर्वांच्या अनुभवाला आला. न्यायदान, 'कायदा व सुव्यवस्था', आणि प्रशासन. प्रशासनामध्ये, जमीनमहसूल खाते एका अर्थाने सर्वाधिक महत्त्वाचे. जोडीला पारंपरिक ग्रामव्यवस्थेवर आघात करणारी फेररचना. महाराष्ट्रभर एक मोठा उत्पात 'पॅक्स ब्रिटानिका' या नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या 'शांतते'मुळे घडून आला. शिपाईगिरी, लढाया, सरंजामशाही व्यवस्था यांच्यामधून उत्पन्न होणारे अनेक व्यवसाय बंद पडले; उत्पन्न बंद झाले, वा घटले. आधुनिक राज्यसंस्थेचा हा अनुभव लोकांना निस्त्राण, दरिद्री व परावलंबी बनविणारा होता. ही राज्यसंस्था कोणत्याही अर्थाने जबाबदार प्रातिनिधिक राज्यपद्धती नव्हती. इटालियन मार्क्सवादी विचारवंत ग्राम्शी (Gramsci) यांनी 'हेगेमनी' प्रस्थापित करणाऱ्या प्रक्रियेची





मांडणी केली आहे. ती प्रक्रिया येथे घडून आली. नवशिक्षण व त्या आधारे मिळणाऱ्या नोकऱ्या-चाकऱ्या यांद्वारा इंग्रजांनी आपले बौद्धिक प्रभुत्व या वर्गावर, या वर्गाच्या मान्यतेच्या आधारे प्रस्थापित केले. नवी न्यायदानव्यवस्था, नवी प्रशासन-व्यवस्था, बदलती सारा आकारणी व इतर करांची आकारणी, १८३० नंतरची औद्योगिक-व्यापारी धोरणे यांनी उत्पन्न झालेल्या दुरवस्थेची मीमांसा देखील इंग्रजी राजवटीला झुकते माप देणारीच राहिली. दादाभाई नौरोजींचा 'निस्सारणा'चा ('ड्रेन थिअरी') सिद्धान्त मूळापर्यंत, खोलवर जातो का? आधुनिक राज्यसत्तेच्या प्रस्थापनेचे लिबरल भूमिकेमधून केले गेलेले समर्थन आणि व्यवहारातली तिची सर्वंकष लहरी व दमनकारी ('डेस्पॉटिक') कारकीर्द यांच्यात असलेल्या जमीनअस्माना-इतक्या अंतराची मीमांसा कोणी केल्याचे आढळते का? १८५७च्या उठावाचे वर्णन महाराष्ट्रातील विचारवंतांनी कसे केले? त्यांची सहानुभूती कोणाच्या बाजूने होती? १८५७ चा उठाव मोडून काढल्यावर जे अतिरेकी दमनचक्र व सूडचक्र उत्तर भारतात घडले त्याची दखल घेतली गेली का? या प्रश्नांचा मागोवा घेणारे लेख या ग्रंथात हवे होते.

एकोणिसाव्या शतकातील स्थित्यंतरांची, ठळक प्रक्रियांची, घडामोडींची सामग्र्याने मीमांसा करणारे लेख या ग्रंथात नाहीत. एवढेच नाही, तर या शतकाचे अर्थपूर्ण उपखंड कोणते पडतात, ते तसे वेगळे करून पाहण्याने ऐतिहासिक वाटचालीचा उलगडा अधिक यथार्थपणे कसा करता येतो याचे विवेचन करणारा आधुनिक व पायाभूत लेखही या ग्रंथात समाविष्ट नाही.

संपादक प्रा. राजेंद्र व्होरा यांनी एक सोपी वाट यामधून काढली आहे. एकूण चौदा लेखांपैकी अकरा लेख व्यक्तींचे जीवनकार्य व विचार यांचा आढावा घेणारे, व त्यांचे मूल्यन करणारे मिळविण्यात त्यांनी समाधान मानले आहे. या व्यक्तींसंबंधी या प्रकारचे लेखन मराठीमधून बऱ्यापैकी यापूर्वी झालेले आहे. डाव्या, पुरोगामीपणाच्या कसोटीला ती ती व्यक्ती उतरते का हे पाहण्यावर काही लेखकांनी लक्ष केंद्रित केले आहे. कालपरवापर्यंत, म्हणजे अठराव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत, तोडीस तोड असलेल्या औद्योगिकपूर्व समाजाने राजकीय पारतंत्र्यात गेल्यावर आधुनिकतेचे आव्हान कितपत व कसे पचवले या विषयावरून यामुळे लक्ष विचलित झाले. आधुनिकता आणि परंपरा या मोठ्या महत्त्वाच्या विषयाला त्यामुळे न्याय मिळाला नाही.

IV

ग्रंथातील काही लेखांच्या समीक्षेमधून वरील टीकेची अधिक स्पष्टता करण्याची गोष्ट करावयाची आहे. 'एकोणिसाव्या शतकातील वारकरी संप्रदाय' हा प्रा. सदानंद मोरे यांचा लेख विचारात घ्या. त्यांनी कोणते प्रश्न उपस्थित करावयास हवे होते? काही प्रश्न असे : ख्रिश्चन मिशनऱ्यांनी हिंदू धर्माची जी चिकित्सा केली तिला वारकरी संप्रदायाने कसा प्रतिसाद दिला? की या साऱ्या घडामोडीकडे या चळवळीने पाठच फिरविलेली होती? त्या प्रतिसादाने वारकरी संप्रदाय शक्तिमान झाला की दुबळा? ख्रिश्चन मिशनरी व राज्यकर्ते यांच्यापैकी अनेकांनी तुकारामांच्या अभंगांचा परिचय करून घेतला होता. या संदर्भात प्रश्न असा की, वारकऱ्यांच्या भक्तिमार्गी शिकवणुकीचा येशूच्या शिकवणुकीशी मेळ घालणारी मांडणी त्यांच्यापैकी कोणी केल्याचे आढळते का? नवशिक्षित धर्मसुधारकांनी वारकरी संप्रदाय हा आपला संप्रदाय म्हणून स्वीकारला आणि त्यामध्ये नवा जोष उत्पन्न केला असे का घडले नाही? त्या दिशेने काही प्रयत्न झाल्याचे आढळते का? पारशी समाजात जी प्रक्रिया घडून आली तशी प्रक्रिया वारकरी संप्रदायाच्या अंतर्गत घडून का आली नाही?

प्रा. मोरे यांचा लेख अधिक करून तुकारामांवर केंद्रित झालेला असून, बव्हंशी माहितीपर आहे. त्यांच्या मांडणीत येणाऱ्या काही मुद्यांचेही त्यांनी काळाच्या व नव्या जमान्याच्या संदर्भात खोलवर विश्लेषण केलेले नाही. वारकरी संप्रदायाच्या 'ब्राह्मणीकरणा'चा मुद्दा हा असा एक मुद्दा आहे. ग्यानबा-तुकाराम ही जोडी फोडून ज्ञानेश्वरीला उठाव देणाऱ्या मंडळींकडून संप्रदायाचे ब्राह्मणीकरण होण्याची प्रक्रिया गतिमान झाली हे त्यांचे प्रतिपादन. आजरेकरांच्या फडाविषयी त्यांनी जे लिहिले आहे ते त्यांच्या या प्रतिपादनाला छेद देणारे आहे. हा मुद्दा बाजूला ठेवला तरी, नव्या राजवटीची प्रस्थापना, ख्रिश्चन धर्मप्रसार, शिक्षणाचा प्रसार या साऱ्याचा ब्राह्मणीकरणाच्या प्रक्रियेशी कोणता संबंध आढळतो हा या ग्रंथाच्या दृष्टीने गाभ्याचा प्रश्न म्हणता येतो. त्याला प्रा. मोरे स्पर्शही करीत नाहीत. महात्मा फुले यांनी वारकरी संप्रदाय आपलासा केला नाही. त्यांनी ब्राह्मण-अब्राह्मण अशी विभागणी करीत, तुकारामांना वेगळे काढले व त्यांचा गौरव केला तर ज्ञानेश्वरांचे विशेष खंडन केले. फुल्यांचे बहुतेक प्रमुख सहकारी व अनुयायी वारकरी चळवळीमधून आलेले होते हे प्रा. मोरे यांचे निरीक्षण

आहे. मग, वारकरी संप्रदायाला 'ब्राह्मणी' पक्षात टाकणे यात फुल्यांचे चुकले की नाही? लोकहितवादींची निरीक्षणे स्वतःच्या मान्यतेसह प्रा. मोरे यांनी नोंदविली आहेत. ती योग्य की जोतिबांनी केलेले मूल्यन योग्य? महात्मा फुले यांनी एकोणिसाव्या शतकातला 'निर्मिकविचार' (Deism) महाराष्ट्रात प्रसृत केला असे मानले तर वारकऱ्यांशी त्यांची दिलजमाई न होणे समजू शकते. तसेच, जातिभेद व त्यांवर आधारित समाजरचना व व्यवहार यांचा एका पातळीवर वारकरी संप्रदायाने स्वीकार केला होता. याही कारणाने वारकरी संप्रदायाचा अव्हेर जोतिबांनी केला असेल. पण वारकरी संप्रदायाच्या सर्व मर्यादा ध्यानात घेतल्यावरही, 'सत्यधर्मा'चे पालन करण्यास प्रवृत्त करण्याची क्षमता अंगी असलेला हा सुधारकी, परिवर्तनवादी संप्रदाय आहे हे जोतिबांनी ओळखले नसेल, आणि वारकरी संप्रदायाची आपल्या विचारांनी पुष्टी केली नसेल, तर 'परंपरेच्या आधुनिकीकरणा'ची मोठी संधी फुल्यांनी दवडली असे म्हणावे लागत नाही का? की हा प्रश्न ब्राह्मणी-अब्राह्मणी या चौकटीतला नव्हताच? वारकरी संप्रदायाची फडांच्या आधारे झालेली बांधणी, त्या फडांमधील कर्मठपणा व त्यातले आंधळेपण, नवशिक्षितांपासूनचे बौद्धिक व सामाजिक अंतर यामुळे वारकरी चळवळीशी अर्थपूर्ण, सर्जनशील संवाद अशक्य ठरला का? न्या. रानडे तर मनाने वारकरीच होते हे स्पष्ट दिसते. त्यांचा प्रभावी, सर्जनशील संवाद काही फडांच्या प्रमुखांबरोबर असेलही, पण प्रार्थनासमाज व वारकरी चळवळ यांनी परस्परांची पुष्टी केली नाही. या साऱ्याची मीमांसा प्रा. मोरे अधिक जाणकारीने खचितच करू शकले असते.

वारकरी चळवळीचे स्वतःविषयीचे आत्मभान हरपले होते, तिचे घटक असलेल्या वेगवेगळ्या फडांमधील प्रमुख मंडळी प्रामाणिकपणे पण गतानुगतिकतेने, यांत्रिकपणे, सवयीने कर्मकांड पार पाडीत होती असे चित्र एकोणिसाव्या शतकारंभी होते का? असे असेल तर 'ब्राह्मणीकरणा'च्या अंगाने विश्लेषण करणे दिशाभूल करणारे ठरण्याची शक्यता जास्त. तुकाराम-महाराजांचे अभंगही यांत्रिक सवयीने म्हणण्यात रंगून जाणे म्हणजे भक्तीची परमावधी असे समीकरण रुजले होते, असे असेल तर? थोडे कठोरपणे म्हणावयाचे तर, पंढरीच्या वाऱ्या निर्बुद्धपणे वर्षामागून वर्षे करीत राहणे एवढ्यातच वारकरी चळवळ बंदिस्त होऊन निस्तेज व निष्प्राण बनली होती, असे म्हणावयाचे का? ही जर वास्तविकता १८व्या शतकाच्या अखेरीस असेल तर ख्रिश्चन मिशनऱ्यांच्या हिंदू धर्मावरील चौफेर हल्ल्याने वारकरी चळवळीला कोणत्याही प्रकारची जाग आली नसल्यास नवल नाही. या चळवळीचे ब्राह्मणीकरण जर प्रभावीपणे होत असते तर तीव्र प्रतिक्रिया यायला हवी होती. तर मग ब्राह्मणीकरण झाले, का झाले नाही?

प्रा. प्रदीप गोखले यांनी ज्या दोन 'वैचारिक द्वंद्वां'वर लिहिले आहे त्यांमध्ये लोकहितवादी व महात्मा फुले ही दोन मध्यवर्ती पात्रे आहेत. पाश्चिमात्य राष्ट्रांची, विशेषतः इंग्लंडची, प्रगती व भरभराट जशी झाली तशी भारताची, हिंदुधर्मीय समाजाची व्हावयाची असेल तर येथील लोकांमध्ये काय कमी पडत आहे याचा शोध लोकहितवादी घेत होते. येथील लोक निवृत्तीपर 'वेदांती' असल्याने, प्रवृत्तीपर 'धादान्ती' नसल्याने आपण आळशी, मागास व अडाणी राहिलो आहोत, मायावादाच्या प्रभावामुळे समृद्धीसाठी उपयोगी ज्ञानाची उपासना करून, नवनवे शोध लावून अर्थोत्पादन वाढविण्याकडे आपण शेकडो वर्षे लक्षच दिलेले नाही, ओंगळ व अडाणी धार्मिक जीवनाच्या गाळात या समाजाचा गाडा रूतून बसला आहे, असे मूलतः लोकहितवादींचे प्रतिपादन होते. एतद्देशीय हिंदू समाजाचे नैतिक-सामाजिक अधःपतन, व त्यामुळे 'पेशवाई'ची झालेली अखेर यांचा संबंध हिंदूंच्या धार्मिक श्रद्धा, धारणा व व्यवहार यांच्याशी कार्यकारणसंबंधाच्या स्वरूपाचा आहे हा निष्कर्ष लोकहितवादींनी ऐतिहासिक व समाजशास्त्रीय अभ्यासाद्वारे काढला की तो ख्रिश्चन मिशनरी व राज्यकर्ते यांच्या प्रभावाखाली अ-चिकित्सक वृत्तीने स्वीकारला? ज्या ब्राह्मण, भिक्षुक, पंडित व सरदार यांच्या समजुती व वर्तन यांची निर्भर्त्सना 'शतपत्रां'मधून करण्यासाठी लोकहितवादी ख्यातकीर्त आहेत त्या ब्राह्मण मंडळींचे वर्णन 'धादांन्ती' असेच करावे लागेल की नाही? स्वामी दयानंद सरस्वतींनी 'वैदिक आर्य धर्मा'ची मांडणी प्रभावीपणे केल्यावर लोकहितवादींना वेदांत विचार हा खरे तर प्रवृत्तीपर आहे हे पटले, असे प्रा. गोखले यांच्या लेखनावरून स्पष्ट होते. मग 'वेदान्ती विरुद्ध धादान्ती' असे द्वंद्व कल्पिणेच दिशाभूल करणारे ठरते. समाज, इतिहास, परंपरा, सामाजिक संस्था, धर्म, तत्त्वज्ञान, समाजाची व देशाची स्थिती अशा सर्व महत्त्वाच्या विषयांमध्यें पाश्चात्त्यांनी/ब्रिटिशांनी आपल्या डोळ्यांवर चढविलेल्या चष्म्यांनी आपण कसे पाहू लागलो

याचे उदाहरण म्हणून प्रा. प्रदीप गोखले यांनी लोकहितवादींकडे पाहणे अधिक उद्‌बोधक ठरले असते. तसेच, अशी कृतक द्वंद्वे उपस्थित केल्याने आपल्या परिवर्तनवादी चळवळींची घातक दिशाभूल झालेली नाही का, हाही विचार करता आला असता. हाच मुद्दा महात्मा फुले यांच्या मांडणीमधून उपस्थित होणाऱ्या 'ब्राह्मणी-अब्राह्मणी' या द्वंद्वाच्या संदर्भातही करता येतो. प्रा. प्रदीप गोखले यांचेच पृ. ६८-६९ वरील विवेचन हे द्वंद्व उपस्थित करण्यातली गोची उघड करते. पुढे प्रा. गोखले स्वतःच म्हणतात (पृ. ७०) त्याप्रमाणे बौद्ध, जैन व चार्वाक या अवैदिक दर्शनांच्या स्मृती एकोणिसाव्या शतकात क्षीण झाल्या होत्या. तरीदेखील, जोतिबांना महाराष्ट्रात त्यांच्या परिसरात टोकाचे 'ब्राह्मणवर्चस्व' अनुभवाला येत होते ही वस्तुस्थिती म्हणून स्वीकारू या. हे 'ब्राह्मणवर्चस्व' मोडून काढण्यासाठी स्थूलमानाने तीन मार्ग हाताशी होते असे म्हणता येते. (१) ख्रिश्चन धर्माचा अंगीकार. ख्रिश्चन मिशनरी याची शिफारस करीत होतेच. (२) ख्रिश्चन व्हायचे नाही; त्याच वेळी, आधुनिक Deist भूमिका अंगिकारून स्वतंत्र धर्म प्रवर्तित करावयाचा वा पूर्णपणे निधर्मी वा अज्ञेयवादी दर्शनाचा स्वीकार करावयाचा. फुल्यांनी सार्वजनिक सत्यधर्माची मांडणी केली. आगरकरांनी अज्ञेयवादी सुखवादी दर्शन स्वीकारले. (३) ब्राह्मणवर्चस्व ज्या धर्मावर व दर्शनांवर आधारित होते त्याचीच क्रांतिकारक वा सुधारणावादी पुनर्मांडणी करून 'ब्राह्मणवर्चस्वा'ला सुरुंग लावावयाचा. आर्यसमाज व प्रार्थनासमाज ही याची उदाहरणे म्हणता येईल. वैदिक=ब्राह्मणी व अवैदिक=अब्राह्मणी असे समीकरण गृहीत धरून प्राचीन काळापासून ब्राह्मणी-अब्राह्मणी द्वंद्व चालत आलेले आहे, अशी मांडणी करणे इतिहासाला कितपत धरून आहे, हा प्रश्न प्रा. गोखले यांनी उपस्थित करायला हवा होता. महात्मा फुले यांनी त्यांची ऐतिहासिक समाजशास्त्रीय मीमांसा ही ज्या, बव्हंशी, मिशनरी वा पाश्चात्त्य अभ्यासकांच्या आधारे केली त्या अभ्यासकांच्या प्रतिपादनांच्या वस्तुनिष्ठतेचा मुद्दा प्रा. गोखले यांनी उपस्थित करायला हवा होता. तात्पर्य असे की, लोकहितवादी असोत की महात्मा फुले, आपला इतिहास, आपला समाज, आपली परंपरा यांचा अभ्यास आपण स्वतंत्र बुद्धीने करू शकलो नाही असे निष्पन्न होत नाही का, आणि याचे दूरगामी घातक परिणाम आपण आजही अनुभवीत आहोत का, हे प्रश्न प्रा. प्रदीप गोखले यांनी उपस्थित करणे गरजेचे होते.

महात्मा फुल्यांनी इतिहासाची पुनर्मांडणी केली. ही पुनर्मांडणी करताना त्यांनी कल्पनाशक्तीचा मुक्त वापर केला. ब्राह्मण व क्षत्रिय यांच्यातल्या दीर्घकालीन संघर्षाचे चित्र त्यांनी उभे केले. प्राचीनकाळी परशुरामाने एकवीस वेळा पृथ्वी निःक्षत्रिय केली या कथेत इतिहास प्रतिबिंबित झालेला आहे असे मानले तरी, हा वैदिक-अवैदिकांमधील (पर्यायाने ब्राह्मणी-अब्राह्मणी पक्षांमधील) संघर्ष होता हे म्हणता येत नसेल तर? वैदिक स्वतःला आर्य म्हणवीत. अवैदिकांचा उल्लेख अनार्य, म्लेच्छ अशा शब्दांद्वारे येतो. संघर्षाबद्दलही उल्लेख येतात. परशुरामाच्या कथेत प्राचीन काळी वैदिकांमधील अंतर्गत संघर्षच प्रतिबिंबित झाला असण्याची शक्यता विचारात घेतली पाहिजे, कारण हा संघर्ष ब्राह्मण व क्षत्रिय यांच्यातला म्हणजे आर्यांमधीलच दोन वर्णांमधला संघर्ष ठरतो. थोडक्यात, जोतिबांनी जसे 'ब्राह्मणी-अब्राह्मणी द्वंद्व' बहुआयामी स्वरूपात पाहिले (सामाजिक-आर्थिक-राजकीय, धार्मिक-सांस्कृतिक-दार्शनिक) तसेच ते होते, व प्राचीन काळापासून होते, असे गृहीतच धरून प्रा. गोखले काही निष्कर्ष काढतात. ऐतिहासिक-समाजशास्त्रीयदृष्ट्या चिकित्सा केल्यास टिकणारी ही मांडणी नाही, पण सत्याच्या अधिक जवळ जाणारी मिथकस्वरूपी मांडणी आहे असे प्रा. गोखले यांना म्हणावयाचे असू शकते. पण याचीही उकल ते ग्रंथाच्या मुख्य विषयाच्या संदर्भात करीत नाहीत.

वेदान्ती, धादान्ती, ब्राह्मणी, अब्राह्मणी अशा चार कोटी प्रा. गोखले त्यांच्या दोन वैचारिक द्वंद्वांच्या आधारे प्राप्त करतात. प्रा. गोखले म्हणतात त्याप्रमाणे, "एकोणिसाव्या शतकातील इतर विचारवंतांच्या भूमिकांची स्वरूपनिश्चिती करण्यासाठी" या कोटींचा खरोखर अधिक नेमकेपणाने उपयोग होतो का? 'आधी राजकीय की आधी सामाजिक' या वादात 'सामाजिक'ची बाजू घेणारे 'अब्राह्मणी' बाजूकडे झुकणारे म्हणायला हवेत असे म्हणण्याने खरोखर अधिक नीटपणे त्यांची भूमिका कळते का? या वादात 'राजकीय'च्या बाजूने असलेल्या टिळक, तेलंग यांना सामाजिक रचनेत मूलभूत बदल नको होता हे कशाच्या आधारे म्हणता येते? प्रा. गोखले यांच्या मते "आगरकरांनी वेदान्त नाकारून धादान्तवादाची मांडणी करण्याचा प्रयत्न केला" तर टिळकांचे *गीतारहस्य* हा "धादान्त व वेदान्त यात वेदान्ताभिमुख समन्वय साधण्याचा एक महत्त्वाचा प्रयत्न म्हणता येईल."-आता, आगरकरांनी

अनुक्रमणिका

त्यांच्या तत्त्वज्ञानात्मक भूमिकेची मांडणी 'वेदान्त वा धादान्त' या चौकटीत केलीच नाही; मुख्यतः जॉन स्टुअर्ट मिल व हर्बर्ट स्पेन्सर यांना अनुसरून त्यांनी आपली वैचारिक भूमिका निश्चित केली. तर टिळकांनी *गीतारहस्या*च्या लेखनाद्वारे गीतेचा निष्काम कर्मयोगपर अर्थ लावला असला तरी, धादान्तवादाशी समन्वय साधण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला असे म्हणणे योग्य कसे होईल? गांधीजींच्या दृष्टिकोनाचे वर्णन 'फार तर नवब्राह्मणी' असे प्रा. गोखले यांनी केले आहे. तात्पर्य, त्यांची चार कोटी वापरणारी चौकट वैचारिक भूमिकांची स्वरूपनिश्चिती करण्यात सहाय्यभूत होण्यापेक्षा गोंधळात व घोटाळ्यात पाडणारी म्हणायला लागते.

या ग्रंथातील काही लेख माहितीपर आहेत. 'नवरोजी फर्दुनजी आणि यंग बॉम्बे पार्टी' (अरुण टिकेकर), 'मलबारी व महाराष्ट्रातील समाजसुधारणा' (मनीषा टिकेकर), 'नेटीव मॅरेज बिलावरील कलकत्ता व मुंबईतील प्रतिक्रिया' (वर्षा शिरगांवकर), 'पं. रमाबाईच्या शारदासदनाचे आगरकरकृत समर्थन' (अरविंद गणाचारी), 'दादाभाईंचे पूर्वसूरी' (ज.वि. नाईक) हे असे लेख आहेत. 'लोकहितवादींच्या धर्मविचारातील विकासक्रम' (भास्कर भोळे) आणि 'आगरकरप्रणीत धर्म-चिकित्सेचा आशय' (यशवंत सुमंत) हे लेख वेगळे पडतात. प्रा. भोळे यांनी लोकहितवादींचा धर्मविषयक विचार कसकसा बदलला वा विकास पावत गेला त्याची विस्ताराने अभ्यासपूर्ण मांडणी केली आहे. प्रा. यशवंत सुमंतांनी थोडी तौलनिक चिकित्सा केली आहे. पण या दोन लेखकांच्या लेखांच्याही मर्यादा जाणवतात. आधुनिकता आणि परंपरा या व्यापक विषयाचा क्रियाशील अर्थपूर्ण संबंध लोकहितवादींच्या मांडणीशी प्रा. भोळे चिकित्सक पातळीवर जोडत नाहीत. उदाहरणार्थ, ज्या प्रकारचे समाजपरिवर्तन इष्ट व आवश्यक होते त्या दृष्टीने विचार करता लोकहितवादींची भूमिका सर्वाधिक शहाणपणाची म्हणता येईल का, हा प्रश्न तसा पेचात टाकणारा प्रश्न आहे. कारण याच काळात महात्मा फुले व न्या. रानडे त्यांच्या मांडण्या करीत होते. महात्मा फुले यांनी लोकहितवादींवर अनुदार टीका केली ही गोष्टही आपणास माहीत आहे. भोळे यांचा जोतिरावांच्या विचार व कार्य यांचा विशेष गाढ अभ्यास आहे. त्यांनी न्या. रानड्यांवरही लिहिले आहे. एकेकट्याचा सुटा सुटा विचार न करता तत्कालीन समाजाच्या व आव्हानाच्या पार्श्वभूमीवर या तिघांचा एकत्र विचार चिकित्सक भूमिकेमधून करण्याचे काम या ग्रंथाच्या निमित्ताने प्रा. भोळे यांनी केले असते तर!

प्रा. यशवंत सुमंत यांनी आगरकरांच्या धर्मचिकित्सेवरील लेखात न्या. रानडे, महात्मा फुले आणि लोकमान्य टिळक यांच्यापेक्षा आगरकरांचे वेगळेपण स्पष्ट करताना त्यांच्या अज्ञेयवादी भूमिकेवर भर दिला आहे. त्यांच्या अज्ञेयवादाला 'विवेकनिष्ठ' असे विशेषण लावले आहे. पण याचा अर्थ असा का, की रानडे, फुले व टिळक हे 'विवेकनिष्ठ' नव्हते? कोणत्याही स्वरूपात ईश्वराचे अस्तित्व मान्य करणाऱ्या व्यक्ती या 'अ-विवेकी' असतात हे म्हणणे चूक होय. आगरकरांचा ईश्वरविषयक, समाजविषयक विचार हा त्यांचा स्वतःचा स्वतंत्र विचार किती होता आणि तो मिल-स्पेन्सर-कोंट (Comte) यांच्यापासून घेतलेला किती होता, या प्रश्नाला सुमंत सामोरे जात नाहीत. पण याहीपेक्षा कळीचा मुद्दा हा की, आगरकरांची धर्मचिकित्सा भारतातील धर्मविषयक वास्तवाला कितपत सरळ सरळ भिडली असे म्हणता येते? ख्रिश्चन मिशनऱ्यांच्या कार्याला आगरकरांचा प्रतिसाद टिळकांपेक्षा गुणात्मकदृष्ट्या वेगळा नव्हता. महात्मा फुले यांना त्यांची झालेली प्रतिक्रिया दोन कारणांनी झालेली दिसते : ख्रिश्चन मिशनऱ्यांचा फुल्यांवरील प्रभाव आणि त्यांची ब्राह्मणांना सर्व अनिष्टांसाठी जबाबदार धरण्याची, त्यांची निर्भर्त्सना व टिंगळटवाळी करण्याची वृत्ती, ही ती कारणे. आगरकरांचे उणेपण व मर्यादा याविषयी सुमंत चर्चा करीत नाहीत; फुल्यांच्याही प्रतिक्रियात्मक मांडणी व खंडन यांची टीकाटिप्पणी प्रा. सुमंत यांनी करावयास हवी होती. एका अंगाने पाहिल्यास, आगरकरांची धर्मचिकित्सा, त्यांचे समाज-शास्त्र, त्यांची नीतीमीमांसा व सामाजिक तत्त्वज्ञान, त्यांची राजकीय विचारप्रणाली व त्यांचा राष्ट्रवाद हा एकोणिसाव्या शतकातील आधुनिकतेशी पूर्ण संवादी असा सर्वांगीण प्रतिसाद होता असे म्हणता येईल. पारंपरिक समाजव्यवस्थेतील ब्राह्मण आणि इतर जातीय यांच्यात सलगता होती; त्यांच्यामध्ये अनुल्लंघनीय दरी नव्हती. पण नवशिक्षित सुधारक आणि इतर अशी एक दरीच उत्पन्न झाली. याउलट, लोकमान्य टिळक यांची पोच त्यांच्या परंपराभिमानी व हिंदुसंघटनवादी भूमिकेमुळे समाजातील अन्य वर्ण व वर्ग यांच्यामध्येही पसरली. तुलनेने महात्मा फुले यांच्या सत्यशोधक समाजाची पोचही मर्यादितच राहिली. ब्राह्मणेतर राजकीय चळवळ ही वस्तुतः

फुल्यांच्या सत्यशोधकी चळवळीपेक्षा मूलत: वेगळीच मानावयास हवी. म्हणजे, एका अंगाने पाहता, या ग्रंथामध्ये लोकमान्य टिळकांच्या वैचारिक मांडणीची व कार्याची चिकित्सा होणे गरजेचे होते. तोही आधुनिकतेच्याच अंगाने आलेला प्रतिसाद होता. टिळक व आगरकर यांची तौलनिक चिकित्सा सुमंतांनी केली असती तर ती उद्‌बोधक ठरली असती.

लता प्रतिभा मधुकर यांचा 'मराठी ज्ञानप्रसारक व स्त्री प्रश्न' हा लेख बव्हंशी माहितीपर आहे. तत्कालीन मवाळ सुधारकांकडून स्त्रीशिक्षणाची इष्टता प्रतिपादन करणारे कोणते युक्तिवाद केले जात त्याची माहिती या लेखातून आपल्याला मिळते. या लेखाच्या शेवटच्या भागात लेखिका महात्मा फुल्यांच्या कार्याशी या मवाळ सुधारकांच्या कार्याची तुलना करते. फुल्यांना समाजाचा विरोध सहन करावा लागला. लता प्र.म. यांच्या मते असा विरोध ओढवून घेण्याचे टाळून मवाळ सुधारक काम करू इच्छित होते, व या मर्यादेत त्यांनी प्रामाणिकपणे कार्य केले. या त्यांच्या वागण्याला उद्देशून लेखिकेने पुढील विधान केले आहे : "अशा वेळी जर जातीयविरोधी भूमिका वठविणाऱ्या तत्कालीन सुधारकांनी फुल्यांच्या पाठीशी उभे राहावयाचे ठरविले असते तर महार, मांग, कुणबी, तेली अशा शूद्र जाती-जमातींतील स्त्रियांच्या शिक्षणाचा उत्कर्ष उच्चवर्णीय स्त्रियांसारखाच झाला असता. इतर स्त्रियांच्या पिछेहाटीला उच्चवर्णीयांचा स्वार्थीपणा कारणीभूत झाला." लेखिका ज्यांना मवाळ सुधारक म्हणते त्यांच्या मर्यादा निर्विवाद आहेत. पण "इतर स्त्रियांच्या पिछेहाटीला उच्चवर्णीयांचा स्वार्थीपणा कारणीभूत झाला" हा आरोप करणे असमंजसपणाचे लक्षण होय. महात्मा फुले यांच्या शाळा फार काळ चालू शकल्या नाहीत, वा त्यांच्या उदाहरणापासून प्रेरणा घेऊन त्यांचे कार्य इतरांनी पुढे का नेले नाही, याची अधिक निष्पक्ष व व्यापक चर्चा करण्याची आवश्यकता आहे. सगळ्या अनिष्ट गोष्टींसाठी उच्चवर्णीयांना जबाबदार धरण्याची प्रवृत्ती/भूमिका सम्यक विचाराच्या आड येते.

V

एकोणिसाव्या शतकाच्या आरंभी पेशवाईची अखेर झाली. इंग्रजी राज्य प्रस्थापित झाले. पेशवाई पारंपरिकतेचे प्रतीक, तर इंग्रजी राजवट आधुनिकतेचे प्रतीक; एकोणिसाव्या शतकातील महाराष्ट्रात परंपरेची गाठ आधुनिकतेशी पडली. स्थूलमानानेच ही मांडणी ठीक म्हणता येईल. काटेकोरपणे विचार करावयाचा तर, ब्राह्मणजातीयांनी तलवार गाजविणे, पौरोहित्य करण्याच्या जागी राज्य चालविणे या गोष्टी परंपरेला छेद देणाऱ्याच म्हणाव्या लागतील. तसेच, येथे राज्य प्रस्थापित करणारा इंग्लिश अभिजन श्रेष्ठी समाज हा आधुनिक म्हणावयाचा की परंपरानिष्ठ? तत्कालीन इंग्लंडमध्ये वैचारिक बंडखोरी करणारे आणि इंग्लिश समाजाची बुद्धिनिष्ठ (रॅशनल) पुनर्रचना करू मागणारे जेरेमी बेंथॅम, जेम्स मिल आणि जॉन स्टुअर्ट मिल आणि त्यांचे युटिलिटेरियनिझमचे तत्त्वज्ञान, इंग्लंडच्या व्हिग विरुद्ध टोरी या द्विपक्षीय परंपरानिष्ठ राजकारणात लिबरॅलिझमच्या नव्या, आधुनिक विचारप्रणालीचा प्रवेश, असे गुंतागुंतीचे चित्र समोर येते. म्हणजे, एकोणिसाव्या शतकात इंग्लंडमध्येही परंपरेची गाठ आधुनिकतेशी पडली आणि इंग्लिश समाजाच्या आधुनिकीकरणाची एक प्रक्रिया विसाव्या शतकाच्या दुसऱ्या दशकापर्यंत चालू होती असे म्हणणे अधिक यथार्थ ठरेल.

मुंबई इलाख्यात इंग्रजी राज्याची प्रस्थापना झाली. तिचा अनेक आघाड्यांवर येथील समाजावर आघात झाला. हा आघात टाळणे वा चुकविणे शक्य नव्हते, कारण इंग्रज सत्ताधीश होते, आणि अनेक अंगांनी येथील राजकीय-आर्थिक व्यवस्था आमूलाग्र बदलण्याचा कार्यक्रम त्यांनी हाती घेतलेला होता. याचा एक भाग म्हणून त्यांनी शिक्षणाची जुनी व्यवस्था व आशय/वळण बदलून नवे 'इंग्रजी शिक्षण' येथे प्रविष्ट केले. हे जे चौफेर राजकीय-आर्थिक, वैचारिक-धार्मिक आक्रमण घडून आले ते मुक्तिदायी आहे, त्यामुळे आपला समाज उन्नत व प्रगत बनत आहे अशी मनोमन धारणा नवे इंग्रजी शिक्षण घेणाऱ्यांपैकी बहुतेक सर्वांचीच झाली. पण नवे शिक्षण घेतलेल्या सर्वांचा प्रतिसाद एकसारखा आला नाही. या प्रतिसादात कमालीचे वैविध्य, छटा व तऱ्हा आढळतात. इंद्रधनुष्याचे सात रंग असतात तशी काहीशी गोष्ट येथे घडून आली. इंग्रजी राज्याच्या आघाताखाली तसेच प्रभावाखाली जे 'भारतीय प्रबोधन' घडून आले ते वैविध्यपूर्ण व अनेकपदरी होते.

या प्रबोधनाचे वैविध्य आणि त्याचे अनेक पदर उलगडण्याच्या दृष्टीने तत्कालीन काही वेचक व्यक्तींवर ध्यान केंद्रित करणे अत्यंत रोचक व उद्‌बोधक ठरू शकते. येथे जी प्रक्रिया घडली तिची प्रगल्भ व सम्यक समज अशा

व्यक्तींच्या माध्यमामधून येऊ शकते. पण यासाठी काही पथ्ये सांभाळणे मात्र नितांत आवश्यक आहे.

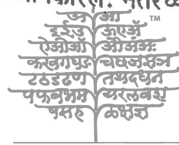
. काळ व समाजस्थितीचा संदर्भ, त्या काळात उपस्थित आव्हाने आणि त्या काळाची चौकट यांचे भान राखून मोकळ्या मनाने व तटस्थ वृत्ती बाळगून, व्यक्तीच्या कार्याचा व विचारांचा निवाडा करण्याआधी, तिला समजून देणे हे महत्त्वाचे पथ्य सांभाळायला हवे. त्या व्यक्तीला आपण न्याय देत आहोत ना, हा प्रश्न मनात सतत उपस्थित ठेवायला हवा. प्रत्येक अभ्यासकाची एक दृष्टी व विचारप्रणाली असते असे आवर्जून अलिकडे सांगितले जाते. यामध्ये तथ्य आहे. पण याचा अर्थ 'मोकळे मन' (ओपन माईंड) व तटस्थता अशक्यच ठरत नाहीत. तसेच, ॲकॅडेमिक क्षेत्रातही राजकारण चालते, हितसंबंध असतात; 'बांधिलकी' मानणारे, परिवर्तनवादी (वा परिवर्तनविरोधी) अभ्यासक असतात व त्यांच्या काळातल्या चालू राजकारण-समाजकारणाच्या संदर्भात त्यांचा एक पक्ष असतो, काही हितसंबंधही असतात. यांचे जर अभ्यासकास स्पष्ट व स्वच्छ भान असले आणि ज्याच्यावर आपल्याला टीकाटिप्पणी करावयाची आहे त्याला आदरपूर्वक पूर्ण न्याय द्यावयाची इच्छा असेल, तर तटस्थता व 'मोकळे मन' या गोष्टी साधता येतात.

आधुनिकता आणि परंपरा या ग्रंथातील पुढील चार लेख त्या त्या व्यक्तीस न्याय देतात का, हा प्रश्न उपस्थित करायला हवा आहे. हे चार लेख असे : 'बाळशास्त्री जांभेकर : पारंपरिक अभिजनवर्गाची पाठराखण' (राजेश्वरी देशपांडे), 'उथळ आधुनिकतेमागे दडलेला सनातनवाद – विष्णुबावा ब्रह्मचारी' (सुहास पळशीकर), 'पौर्वात्यवादाने प्रभावित झालेला राष्ट्रवाद : विष्णुशास्त्री चिपळूणकर' (राजेंद्र व्होरा) आणि 'शेतीच्या दुरवस्थेची कारणमीमांसा : गणेश व्यंकटेश जोशी (अरुणा पेंडसे) हे चार लेख जात-वर्गीय कोनामधून विश्लेषण ('कास्ट-क्लास ॲनॅलिसिस') करण्याची भूमिका अंगिकारून लिहिलेले असल्याचे, आणि म. फुले यांच्याशी तुलना करण्याची भूमिका घेऊन लिहिल्याचे ठळकपणे जाणवते. ज्या काळात या व्यक्ती विचार मांडीत होत्या वा कार्य करीत होत्या तो काळ, या व्यक्ती, व त्यांचे विचार व कार्य यांचे मर्म उकलण्याच्या दृष्टीने असे विश्लेषण खरोखर सहाय्यभूत ठरते का, हा प्रश्न उपस्थित होतो. या लेखांपैकी तीन लेखांची शीर्षके लेखकांचे निष्कर्षच मांडणारी आहेत ही गोष्ट ध्यानात घेण्यासारखी आहे.

VI

त्यांच्या लेखाच्या आरंभी प्रा. राजेश्वरी देशपांडे यांनी महाराष्ट्रातील ब्राह्मणजातीयांना येथील अभिजनवर्ग ठरवून टाकले आहे. ग्रामसंस्थेच्या नि जातिसंस्थेच्या पारंपरिक चौकटीनुरूप "धार्मिक-सांस्कृतिक क्षेत्रावर ब्राह्मणांची मक्तेदारी होतीच", पेशवाईत ब्राह्मणांनी "मराठी समाजाचे नेतृत्वही स्वतःकडे राखले होते" असे त्या आरंभीच लिहितात. मूळात, ग्रामव्यवस्था व जातिव्यवस्था ब्राह्मणांची **मक्तेदारी** प्रस्थापित करणारी व्यवस्था होती का? गावचे दप्तर सांभाळण्याचे काम करणारा कुळकर्णी हा राज्यसंस्थेत सहभागी मानता येईल. गावचे भटजीपण वा भिक्षुकपण करणारा ब्राह्मण हा राज्यसंस्थेत सहभागी म्हणता येतो का? गावातील जमीन या मुख्य उत्पादनसाधनावर ज्यांची मालकी वा प्रभुत्व असे ते गावचे राजे म्हटले जात. पाटील हा राजा ही म्हणच होती. ग्राम व जातिव्यवस्था यांची जाण प्रा. देशपांडे यांना नाही असे म्हणावे लागते. 'मक्तेदारी' हा शब्द वापरणे चुकीचे आहे. पेशवाईचेही विश्लेषण अधिक सखोलपणे करण्याची आवश्यकता आहे. पेशवाई हे राज्य म्हणावयाचे असले तर त्याचे क्षेत्र भारतव्यापी होते हे मानावयास हवे. या सर्व विशाल राज्याची संरचना, स्वरूप व कार्यपद्धती काय होती याचा अभ्यास समाधानकारकपणे झालेला आहे का, हा पहिला प्रश्न. पुण्याच्या पाचपन्नास मैलांच्या क्षेत्रात, पुणे शहरात जी स्थिती आढळत होती ती संपूर्ण पेशवाई राज्यात होती असे गृहीत धरता येते का? हा दुसरा प्रश्न. पेशवाईच्या उत्कर्षकाळात अनेक ब्राह्मण सरदार घराणी उत्पन्न झाली. पहिले बाजीराव पेशवे हे याचा नमुना म्हणता येतील. या अगदी आगळ्यावेगळ्या पेशाचा अंगिकार केल्यानंतर जी ब्राह्मण घराणी सैनिकी पेशात दाखल झाली, मुलुखगिरीवर दूरदूरपर्यंत जाऊ लागली त्यांची मानसिकता, व्यवहार व संस्कृती यात अंतर पडले नाही? पहिल्या बाजीरावांचे उदाहरण काही वेगळे सांगते. महाराष्ट्राबाहेर, उत्तरेमध्ये जातिव्यवस्थेचे चित्रही वेगळे होते. या सगळ्याचा विचार प्रा. देशपांडे यांच्या विवेचनात आढळत नाही.

पुणे हे पेशव्यांचे मुख्य ठाणे. ब्राह्मणी संस्कृतीचे त्या शहरी असलेले प्रभुत्व, आणि ब्राह्मण सरदार-इनामदारांचे लक्षणीय प्रमाण या साऱ्यांमुळे एलफिन्स्टनने इंग्रजी राज्याची घडी बसविताना सावध धोरण अंगिकारले. नंतरच्या काळात





'पूना ब्रॅह्मिन्स' ही एक कोटीच इंग्रज राज्यकर्त्यांनी उत्पन्न केली, आणि त्यांचे राज्य उलथून पाडण्यासाठी कारस्थाने रचण्यात पुण्याचे ब्राह्मण हमेशा गढलेले असतात असे मिथक जोपासले. महात्मा फुल्यांच्या लेखनाने या चित्रात आणखी भर घातली गेली आणि रंग गडद झाले. महात्मा फुले यांनी उभे केलेले पेशवाईच्या अंतकाळचे व त्यांच्या काळातले चित्र सर्व मराठी मुलुखाचे प्रातिनिधिक चित्र मानता येते का, पुण्याच्या परिसरातही ते चित्र किती वस्तुनिष्ठ होते याची तपासणी न करताच ते शंभर टक्के खरे मानले गेले आहे. सगळ्या अनिष्ट प्रवृत्तींसाठी, जुलुमजबरदस्तीसाठी, भ्रष्ट व अनाचारी वर्तनासाठी केवळ एक ब्राह्मणच खरोखरी जबाबदार मानता येतात का, दुसऱ्या बाजीरावाचा जुलुम अनेकानेक ब्राह्मण कुटुंबांनाही सहन करावा लागला असे आढळते का, ब्राह्मण नसलेले सत्ताधारी सरदार व प्रशासक यांचाही या सगळ्यात सहभाग आढळतो का, या प्रश्नांची उत्तर शोधणे व ती निःपक्षपातीपणे देणे या गौरवग्रंथाच्या विषयाच्या दृष्टीने महत्त्वाचे होते.

त्या काळात सामाजिक-सांस्कृतिक व वैचारिकदृष्ट्या पुण्याचे व मुंबईचे वातावरण यात मोठे अंतर होते. हे अंतर आजही अनुभवास येते. संयुक्त महाराष्ट्राची राजधानी म्हणून मुंबईवर मराठी माणसांची सत्ता प्रस्थापित झाल्यावरही. १९व्या शतकाच्या आरंभी तर हे अंतर विशेषच ठळक होते. बाळशास्त्रींचे व्यक्तित्व व विचार सम्यक स्वरूपात जाणून घेण्याच्या दृष्टीने हे अंतर ध्यानात ठेवणे महत्त्वाचे आहे. नव्या राजवटीच्या लिबरल प्रभावाखाली व्यक्तीचे स्वयंसिद्ध मूल्य, व्यक्तिस्वातंत्र्य, कायद्यासमोर समानता व कायद्याचे राज्य, जातपात, स्पृश्यास्पृश्यता व स्त्रीदास्य यांच्या निवारणाची आवश्यकता ही मूल्ये वा विचार नवशिक्षित मंडळींमध्ये रुजत होते. हे वातावरण बव्हंशी (की सर्वस्वी?) पुरुष मंडळींमध्ये व सार्वजनिक व्यवहारांच्या क्षेत्रात आढळत असावे. बाळशास्त्री जांभेकर नव्या इंग्रजी राजवटीचे मनःपूर्वक समर्थन करणारे होते. शिक्षणाद्वारे नवा प्रागतिक मनू या देशात अवतरणार आहे, व या कार्यात आपण महत्त्वाचा वाटा उचलत आहोत, याचे बाळशास्त्रींना फार मोठे समाधान वाटत असणार.

आपले राज्य जर सुरक्षित राखावयाचे असले तर, कनिष्ठजातियांना शिक्षण खुले करून, त्यांना सरकारी नोकऱ्याचाकऱ्यांत भरती करून आपल्या डोक्यावर आणून बसविण्याचा नव्या ख्रिश्चन राज्यकर्त्यांचा डाव आहे असा ग्रह होऊन राजकीय प्रक्षोभ उत्पन्न होण्याचे टाळले पाहिजे या भूमिकेमधून एलफिन्स्टनने कनिष्ठजातीय मुलांना शाळांमध्ये प्रवेश देण्याबद्दल प्रतिकूल धोरण अवलंबिण्याची शिफारस केली. आमली राजवट भक्कमपणे प्रस्थापित झालेली नसताना, सामाजिक उलथापालथ घडून येईल असे धोरण राबविणे शहाणपणाचे होणार नाही असे एलफिन्स्टनचे मत होते. पण, कालांतराने येथील समाजाचा कायापालट होईल अशीही एलफिन्स्टनची धारणा होती. एलफिन्स्टनच्या धोरणास बाळशास्त्र्यांनी कडाडून विरोध केला नाही. यावरून बाळशास्त्र्यांना, ब्राह्मणांचे धार्मिक-सांस्कृतिक वर्चस्व कायम राखावयाचे होते असा निष्कर्ष काढणे अन्यायाचे होईल.

मराठी भाषेची पुस्तके, व्याकरणाचे पुस्तक शाळांसाठी तयार करावयाची म्हटल्यावर, त्यांवेळी समाजाच्या प्रगत घटकांमध्ये ज्या ग्रंथांचा प्रसार होता व त्यांच्यामध्ये जी भाषा प्रमाण मानली जात होती ते भाषेचे रूप वापरले जाणार ही स्वाभाविक व अटळ गोष्ट म्हणावयास हवी. बोलीच्या पातळीवर भाषेची विविध रूपे प्रचारात राहतात, त्यांच्यातला जोमही कायम राहतो. साहित्यही भाषेने एकच एक रूप वापरते असे नाही. 'बहुजन समाजाची भाषा' ही प्रमाण भाषा बनू शकली असती का? कोणत्याही काळात व कोणत्याही समाजात ही प्रक्रिया कशी घडते? या प्रमाणीकरणाच्या प्रक्रियेत ब्राह्मण वर्गाच्या भाषिक वापराला वैधता प्राप्त झाली यावरून बाळशास्त्र्यांच्या हेतूंविषयी विधाने करणे असमंजसपणाचेच द्योतक ठरते.

शिक्षणापासून वंचित राहिलेल्या अठरापगड जातींमधील मुलांना शिक्षण दिले गेले पाहिजे याविषयी बाळशास्त्री आग्रह धरीत नाहीत, ही त्यांची मर्यादा प्रा. देशपांडे यांनी अधोरेखित केली आहे, ते योग्यच आहे. ब्रिटिश राजवटीच्या पूर्वीच्या काळात गावोगाव ज्या शाळा होत्या त्यांचा काही अभ्यास मुंबई इलाख्यातही त्या काळी झाला. येथे गावा-गावांमध्ये अस्तित्वात असलेली एतद्देशीय शिक्षणव्यवस्था होती. त्या शाळांमध्ये विभिन्न जातिजमातींमधील मुले शिकत; या शिक्षणव्यवस्थेकडे नव्या राजवटीचे दुर्लक्ष होत आहे अशी टीका बाळशास्त्र्यांनी केलेली दिसत नाही.

इंग्रजी राजवटीच्या प्रस्थापनेने येथे नवा मनू अवतरलेला आहे. या धारणेने चिकित्सक वृत्तीचा लोप काही काळ झाला

आणि काहीशा पूज्य भावाने नव्या राजवटीने हाती घेतलेल्या समाजोद्धारक कार्यात उत्साहाने जी अनेक बुद्धिमान व होतकरू तरूण मंडळी क्रियाशील झाली, शासकीय सेवेत राहून आपल्या वाट्याला आलेले काम मोठ्या उत्साहाने व निष्ठेने करीत राहिली त्यांपैकी बाळशास्त्री जांभेकर हे एक म्हणता येतील. शिक्षणाचे जे कार्य बाळशास्त्री जांभेकर, जगन्नाथ शंकरशेट, दादोबा पांडुरंग इत्यादींनी पुढे नेले त्या शैक्षणिक कार्याचा परिणाम म्हणून "स्वातंत्र्योत्तर काळात महाराष्ट्रात राजकीय सत्ता हातातून जाताच बौद्धिक क्षेत्रांवर ब्राह्मण आपली मक्तेदारी प्रस्थापित करताना दिसतात" असे मोठे थक्क करून सोडणारे अविवेकी विधान प्रा. देशपांडे यांनी केले आहे. एकतर ब्राह्मणांच्या हातातून राज्यसत्ता गेली आहे या प्रा. देशपांडे यांच्या मताशी फुले-आंबेडकरवादी मंडळी वेळोवेळी साशंकता प्रकट करताना दिसतात. दुसरी गोष्ट अशी की, बौद्धिक क्षेत्रांमध्ये आपल्या कामगिरीने ब्राह्मणजातीय मंडळी जर सर्वत्र पुढे असलेली दिसत असली तर त्याचा संबंध राजकीय सत्ता हाती येण्याशी वा हातातून जाण्याशी असल्याचे दिसत नाही. तिसरी गोष्ट अशी की, मंत्रिमंडळांमधून वा राज्यपक्षांच्या नेतृत्वामधून ब्राह्मणजातीयांची बहुसंख्या उरली नाही असे चित्र १९६० नंतरच्या काळात ठळकपणे दिसू लागले. राजकीय सत्ता हातातून जात आहे तर बौद्धिक क्षेत्रांवर आपली मक्तेदारी प्रस्थापित करू या अशा प्रकारचा निर्णय घेऊन ब्राह्मण जातीने हालचाली केल्या असे म्हणण्यासाठी पुरावा सादर करावा लागेल; कारण मक्तेदारी आपोआप प्रस्थापित होत नाही; त्यासाठी सुसूत्रपणे संघटित प्रयत्न करावे लागतात. सगळ्यात आश्चर्यकारक भाग असा की, अशी मक्तेदारी प्रस्थापित करण्यासाठी ब्राह्मणांनी केलेल्या तथाकथित प्रयत्नांची जबाबदारी बाळशास्त्री व त्यांच्या पिढीतील अन्य नामवंत व्यक्ती यांच्या पदरात प्रा. देशपांडे टाकू इच्छितात. 'कनिष्ठ-जातीयांची शैक्षणिक, सामाजिक प्रगती साधण्याचे' काम 'फुले-आंबेडकरप्रभृतीं'नी ज्या स्पष्टतेने व आग्रहाने केले तसे बाळशास्त्री व तत्कालीन अन्य उच्चवर्णीय सुधारकांनी केले नाही ही गोष्ट निर्विवाद. पण याच्या आधारे ब्राह्मण-जातीयांचे सामाजिक-सांस्कृतिक वर्चस्व चालूच राहावे या हेतूने या मंडळींनी आपल्या कार्याच्या सीमा निश्चित केल्या व कनिष्ठजातीयांच्या शिक्षणाची उपेक्षा केली असा आरोप करणे अन्याय्य ठरते.

प्रा. ज.वि. नाईक यांचा 'दादाभाईंचे पूर्वसूरी" या मथळ्याचा एक लेख प्रस्तुत गौरव ग्रंथात अन्यत्र समाविष्ट केला आहे. त्यांनी बाळशास्त्री जांभेकरांचे कार्य व भूमिका याविषयी एका परिच्छेदात चिकित्सक मूल्यमापन केले आहे. ते जास्त प्रौढ व समंजस आहे. प्रा. नाईक यांनी बाळशास्त्रींच्या संबंधी असे म्हटले आहे की, ज्यांचे शिक्षक म्हणून त्यांनी काम केले त्या दादाभाई नौरोजी, भास्कर पांडुरंग तर्खडकर, गोविंद विठ्ठल कुंटे ऊर्फ भाऊ महाजन आणि रामकृष्ण विश्वनाथ या सर्वांनी त्यांच्या कार्याची प्रेरणा मुख्यत्वे बाळ गंगाधरशास्त्री जांभेकर यांच्याकडून घेतली." ही अत्यंत महत्त्वाची गोष्ट प्रा. राजश्री देशपांडे यांच्या नजरेतून सुटली आहे.

समाजशिक्षण व जागृती यासाठी बाळशास्त्रींनी *दर्पण* हे वृत्तपत्र सुरू केले. हे त्यांचे एक महत्त्वाचे कार्य होते. ज्यांना वाचता येत होते अशांची संख्या व या मंडळीची जात यांचा हवाला देऊन, ब्राह्मणी हितसंबंधांचे पोषण त्यांना करावयाचे होते असे मूल्यन प्रा. देशपांडे यांनी केलेले नाही हे एक आश्चर्यच. पण स्त्रीविषयक जे सुधारणेच्या पक्षाचे वा परंपरेच्या विरोधाचे मुद्दे उपस्थित त्या काळी झाले त्यांविषयी *दर्पण* मधून अटीतटीचे लेखन प्रसिद्ध करीत असतानाच स्वतः बाळशास्त्री एक पक्ष घेऊन हिरिरीने लिहिताना दिसत नाहीत याची नोंद घेऊन त्या आधारे बाळशास्त्रींच्या ब्राह्मणी परंपरेला न दुखावण्याच्या भूमिकेतल्या हितसंबंधावर त्यांनी बोट ठेवले आहे. हिंदू समाजातल्या कनिष्ठ जातींमधल्या हिणकस, क्रूर वा अनीतीला प्रोत्साहन देणाऱ्या चालींविषयी मात्र बाळशास्त्री आपले मत स्पष्टपणे नोंदवितात, हे प्रा. देशपांडे यांनी अधोरेखित केले आहे. या संपादकीय तटस्थतेचा वा मौनाचा अर्थ, बाळशास्त्री धर्मशास्त्रांचे प्रामाण्य मानणारे असल्यामुळे, ब्राह्मणी चालींची वैधता व इष्टता यांना आव्हान देणे व्यक्तिशः त्यांनी टाळले, असा करता येतो असे प्रा. देशपांडे यांना वाटते. "बाळशास्त्री स्वतः धर्मानुयायी होते. धर्माच्या अधिकाराला ते केव्हाही आव्हान देत नाहीत. त्यांचा सामाजिक विचारदेखील ब्राह्मणी जातिधर्माची चौकट स्वाभाविक मानून काम करताना दिसतो" असे त्या म्हणतात.

*दर्पण*मधून त्यांनी धर्मशास्त्रांवर, धर्मशास्त्राने उचलून धरलेल्या चालीरीतींवर टीकाटिप्पणी करणारी वाचकांची मते मात्र प्रसिद्ध केलेली आढळतात. म्हणजे, स्वतःवर त्यांनी

काही कारणांनी या बाबतीत मर्यादा घालून घेतलेली दिसते. याचे कारण काय असावे? याचे पुढील कारण असावे असे म्हणता येईल. त्या काळी ख्रिश्चन मिशनरी मोठ्या हिरिरीने, सातत्याने येथील हिंदू, पारशी, मुसलमान यांच्या धर्मश्रद्धा, चालीरीती, समजुती यांच्यावर हल्ले चढवीत होते. धर्मग्रंथांतील विवेचन, धर्मशास्त्रीय भूमिका यांच्यावरही टीकाटिप्पणी ते करीत. धार्मिक-सामाजिक सुधारणा, धर्मात शिरलेल्या, रूढ झालेल्या अनेक अनिष्ट गोष्टींचे निर्मूलन करून धर्माचे शुद्धीकरण व्हावे ही गोष्ट बाळशास्त्र्यांना इष्ट व आवश्यक वाटत असली तरी हिंदू धर्माचा उच्छेद व हिंदूंचे ईसाईकरण त्यांना नको होते. धर्म, धर्मशास्त्र, धर्मसंमत रीतीरिवाज यांवर जाहीर टीका करावयाची नाही, मौन पाळावयाचे हे स्वतःपुरते पथ्य सांभाळावयाचे त्यांनी ठरविले असण्याची शक्यता आहे. पण धार्मिक-सामाजिक सुधारणांच्या प्रश्नांवरून साधकबाधक चर्चा खुलेपणाने व्हावी, लोकांसमोर यावी, अशीच त्यांची इच्छा दिसते. सुधारणेच्या पक्षाचे असले तरी ते रॅशनॅलिस्ट सुधारक नव्हते; परंपरा आतून आस्तेकदम सुधारत जावी, हा त्यांचा पक्ष दिसतो.

हिंदू धर्माच्या तत्कालीन स्थितीसंबंधी बाळशास्त्र्यांची भूमिका पुढीलप्रमाणे होती असे दिसते. हिंदूंमध्ये जाती अनेक. जातिनुसार धार्मिक आचार, चालीरीती, समजुती वेगळ्या आढळत. प्रा. देशपांडे यांच्या विवेचनावरून असे दिसते की, हिंदूधर्माचे जे रूप ब्राह्मणजातियांमध्ये शास्त्रपूत व प्रमाण मानलेले होते ते सर्वाधिक उन्नत रूप होय ही बाळशास्त्र्यांची ठाम, प्रामाणिक धारणा होती. कनिष्ठ जाती सांस्कृतिक-बौद्धिक तसेच धार्मिकदृष्ट्या हिणकस पातळीवर आहेत, आणि त्यांचे आचारविचार हे पुष्कळसे उच्चाटन करण्यायोग्य आहेत असे त्यांचे मत होते. हे स्वतःचे मत *दर्पण*मधून व्यक्त करण्यास त्यांना काही अडचण वाटण्याचे कारण नव्हते. कारण यात धर्मशास्त्राचा वा उन्नत स्वरूपातील हिंदू धर्माचा अधिक्षेप होत नव्हता.

येथे प्रागतिक लिबरल मूल्ये व व्यवहार रुजावा अशी भूमिका अंगिकारणाऱ्या तत्कालीन बहुसंख्य सुधारक व्यक्तींना येथील धर्मांच्या, विशेषतः हिंदूधर्माच्या उच्छेदासाठी चाललेल्या मिशनऱ्यांच्या (व अनेक ब्रिटिश अंमलदारांच्या) प्रयत्नांचा प्रतिवाद करण्याची गरज तीव्रतेने वाटे. या दोन भूमिकांमध्ये अंतर्विरोध नव्हता. तसेच वेदान्त आणि षडदर्शने या उच्च व सूक्ष्म तत्त्वचिंतनाचा आविष्कार हिंदू उच्चवर्णियांनी प्राचीन काळीच घडविला याचा अभिमान नवशिक्षित सुधारकी हिंदूंना (जे बव्हंशी उच्चवर्णीय होते) वाटत असला तर ती गोष्टही समजण्यासारखी आहे. येथील जातिव्यवस्थेत अंगभूत असलेली विषमता व उच्चनीचता, अस्पृश्यता, धर्माचा भ्रष्ट व्यवहार, ब्राह्मण-मंडळींचा अहंकार या बाबतीत कठोर टीका करणाऱ्यांनाही हिंदू समाजाच्या सांस्कृतिक-बौद्धिक वाटचालीत ब्राह्मण वर्गाच्या मंडळींचे योगदान महत्त्वाचे राहिले, हा इतिहास नाकारण्याचे काही कारण दिसत नव्हते.

"सामाजिक-धार्मिक क्षेत्रात पारंपरिक मूल्यचौकट अबाधित राखू पाहत असतानाच या चौकटीत ब्राह्मणांना प्राप्त होणारे वर्चस्व व नेतृत्वही बाळशास्त्रींनी गृहीत धरले आहे... पारंपरिक चौकटीत ब्राह्मणांचे वर्चस्वशाली स्थान अबाधित राखतानाच, नव्या बदलत्या मूल्यचौकटीतही हे वर्चस्व जपण्याची सोय जाणता अजाणता बाळशास्त्रींच्या प्रयत्नांमधून आकार घेते असे म्हणता येईल.... पारंपरिक समाजात ज्ञानसाधनांवर ब्राह्मणांचीच मक्तेदारी होती. ही मक्तेदारी कायम ठेवत नवीन ज्ञानसाधनांवरही ब्राह्मणांनी आपले वर्चस्व प्रस्थापित केले. म्हणून वृत्तपत्रीय प्रवोधनाची चळवळ एकोणिसाव्या शतकातील महाराष्ट्रात महत्त्वाचे सामाजिक बदल घडवू शकली नाही. त्यातील चर्चा कौटुंबिक सुधारणांपुरती मर्यादित राहिली. मिशनऱ्यांच्या सहभागाने तिला राष्ट्रवादी घाट प्राप्त झाला, परंतु या सर्व चर्चांचे नियंत्रण उच्चजातीयांनी केले. बाळशास्त्री जांभेकर यांच्या *दर्पण*च्या प्रकाशनातून ही दिशा सुप्तपणाने खुली झाली, हेही ध्यानात घ्यायला हवे." वृत्तपत्रीय क्षेत्रातील बाळशास्त्रींच्या कार्याचे मूल्यन वरीलप्रकारे करीत असताना प्रा. राजेश्वरी देशपांडे यांनी खूप अधिक पोच व व्याप्ती असलेली काही विधानेही केली आहेत. त्यांचे स्वरूप निवाड्यांसारखे आहे. पण स्वतःच्या विधानांच्या पुष्टयर्थ त्यांनी भरीव, साधार युक्तिवाद सादर केलेले नाहीत.

आपण पुढील प्रश्न उपस्थित करावयास हवेत :

१) सामाजिक-धार्मिक क्षेत्रात पारंपरिक मूल्यचौकट बाळशास्त्री अबाधित राखू पाहत होते असा निष्कर्ष काढण्यास बाळशास्त्रींच्या लेखनात कोणते आधार आहेत?

२) ब्राह्मणांकडे हिंदू समाजाचे नेतृत्व परंपरेने आलेले आहे असे बाळशास्त्री म्हणत असतील हे समजू शकते.

कारण ते वास्तवही होते. पण 'वर्चस्व' त्यांनी गृहीत धरले आहे, असे म्हणण्यास आधार कोणता?

३) "नव्या बदलत्या मूल्यचौकटीतही (ब्राह्मणांचे) वर्चस्व जपण्याची सोय जाणता अजाणता बाळशास्त्रींच्या प्रयत्नांमधून आकार घेते असे म्हणता येईल." या विधानाला आधार कोणता?

४) "एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरपर्यंत (आणि खरे तर आताही) या ज्ञानसाधनांवर ब्राह्मणांचेच मोठ्या प्रमाणावर वर्चस्व राहिले." प्रा. देशपांडे यांनी 'मक्तेदारी' होती असेही म्हटले आहे. 'ज्ञानसाधनां'ची प्रा. देशपांडे यांनी यादी द्यावी ज्यांवर ब्राह्मणांची मक्तेदारी वा वर्चस्व होते. 'ज्ञान' त्या कशाला म्हणतात त्याचाही त्यांनी खुलासा केला पाहिजे.

५) "नवीन ज्ञानसाधनांवरही ब्राह्मणांनी आपले वर्चस्व प्रस्थापित केले." ही 'नवीन ज्ञानसाधने' कोणती? नवे शिक्षण सर्वांना खुले केले गेल्यावरही वेगवेगळ्या कारणांनी उच्च शिक्षण, व्यावसायिक-तांत्रिक उच्च शिक्षण बव्हंशी ब्राह्मणांनी घेतले ही वस्तुस्थिती असली तर 'वर्चस्व प्रस्थापित केले' वा 'मक्तेदारी' कायमच राहिली असें म्हणता येते का?

तसेच आज ब्राह्मणांपलीकडे अनेक जातिजमातींच्या स्त्रीपुरुषांनी जवळपास सर्व आधुनिक व्यवसायांच्या क्षेत्रात आणि ज्ञानशाखांमध्ये उच्च दर्जाचे शिक्षणही घेतले आहे आणि कर्तृत्वही प्रकट केले आहे. अशा परिस्थितीत ब्राह्मण वर्चस्व कसे प्रस्थापित करू शकतील वा मक्तेदारी कशी चालू ठेवू शकतील? याचा खुलासा प्रा. देशपांडे यांनी करावयास हवा.

एकोणिसाव्या शतकातील महाराष्ट्रात वृत्तपत्रीय प्रबोधनाची चळवळ महत्त्वाचे सामाजिक बदल घडवून आणू शकली नाही याचे कारण ज्ञानसाधनांवरील मक्तेदारी वर्चस्व असे प्रा. देशपांडे यांनी दिले आहे. हा संबंध त्या कसा जोडतात? त्या काळात वृत्तपत्राचा वाचकवर्ग हा जवळजवळ सर्वस्वी उच्चवर्णीयच होता आणि म्हणून उच्चवर्णीयांच्या पलिकडच्या समाजात महत्त्वाचे सामाजिक बदल घडून आले नाहीत हे म्हणणे अधिक वास्तववादी ठरेल.* मक्तेदारी वर्चस्व याच्याशी त्याचा संबंध पोचतो, हे दाखवून देण्यासाठी प्रा. देशपांडे यांना भक्कम पुरावा सादर करावा लागेल. येथे दुसराही मुद्दा आहे. त्या काळची वृत्तपत्रे कोणाचे कोणत्या प्रकारचे प्रबोधन करण्याचा प्रयत्न करीत होती याची स्पष्टता आधी करून मग त्या प्रयत्नात ती वृत्तपत्रे परिणामकारक ठरली की नाही हे पाहावे लागेल. माझ्या मते ज्या वाचकवर्गासाठी *दर्पण*सारखी वृत्तपत्रे चालवली जात होती त्या वाचकवर्गामध्ये वैचारिक प्रबोधन व वृत्तीबदल घडवून आणण्यात या वृत्तपत्रांनी महत्त्वाची कामगिरी बजावली असा निष्कर्ष हाती येईल. पण ज्या सामाजिक वर्गांमध्ये त्यांचा प्रसार नव्हता त्या वर्गांमध्ये जागृती आणण्यात वा वृत्तीबदल घडवून आणण्यात त्यांना यश आले नसल्यास नवल वाटण्याचे काही कारण नाही.

महात्मा फुले व डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी जी भाषा वापरली, जी टीकाटिप्पणी केली तीच भाषा वापरली की नाही, तीच टिकाटिप्पणी केली की नाही ही, व्यक्तींचे प्रामाणिकपण मोजण्याची, ते 'परिवर्तनवादी पुरोगामी' होते की नाही हे ठरविण्याची व्यवच्छेदक कसोटी बनविण्याची ही भूमिका एकोणिसाव्या शतकातील आधुनिकता व परंपरा यांच्यातील आंतरसंबंधाबद्दल व प्रबोधनाच्या प्रक्रियेबद्दल जाण उत्पन्न करण्याच्या दृष्टीने कुचकामी ठरते.

'ब्राह्मणी-अब्राह्मणी' चौकटीत सर्व गोष्टी बसविण्याच्या अशा 'विश्लेषणा'मधून तो काळ व त्या काळातल्या व्यक्ती व व्यक्तींचे कार्य यांविषयी सम्यक समज प्राप्त होत नाही. बाळशास्त्री ब्राह्मण होते, धर्मपरायण होते; तळागाळातल्या जातीजमातींचा त्यांचा घनिष्ट संपर्क नव्हता; त्यांची ऊठबस वरिष्ठजातीयांमध्ये व वरिष्ठ वर्तुळामध्येच असेल, वगैरे. १८४६ च्या आधीचा तो काळ होता. या सर्व मर्यादा म्हणून पाहता येतात. त्या मर्यादांमध्ये बाळशास्त्र्यांनी कोणत्या प्रेरणांनी, कोणती साध्ये डोळ्यासमोर ठेवून काम केले, हे जाणून घेणे महत्त्वाचे. त्याकाळचे मुंबईतील वरिष्ठ वर्तुळांमधले संबंध व वातावरण इंग्रजांशीही संबंध जास्त बरोबरीचे ठेवण्याच्या व मोकळे वातावरण राखण्याच्या दृष्टीने अनुकूल होतें. बाळशास्त्री पाश्चिमात्यांनी संपादित व संवर्धित केलेल्या नवनव्या ज्ञानाने विलक्षण प्रभावित झालेले दिसतात. या नव्या प्रागतिक, ज्ञानी राजवटीखाली आपल्या समाजाची ज्ञानप्रसारामधून क्रमशः सर्वांगीण सुधारणा होईल याची त्यांना खात्री होती. ब्राह्मणांचे एक प्रकारचे या प्रक्रियेतले अग्रेसरत्व व पुढारीपण

* वृत्तपत्रे न वाचणाऱ्यांचे प्रबोधन वृत्तपत्रांमध्ये काय छापून येते याची जी माहिती लोकांमध्ये पसरते, त्यावर टीकाटिप्पणी चालते त्यामधूनही होत असते. ब्राह्मणेतर जातीयांमध्ये अत्यल्प प्रमाणात का होईना असा वर्ग शहरांमध्ये होता की नाही?

त्यांनी एक तथ्य म्हणून स्वीकारलेले होते. पण ब्राह्मणी वर्चस्व व मक्तेदारी प्रस्थापित करणे वा कायम राखणे, पारंपरिक मूल्यांची चौकट तशीच राखणे ही काही त्यांची उद्दिष्टे नव्हती. लिबरल विचारप्रणालीतले समतेचे व व्यक्तिस्वातंत्र्याचे मूल्य, गुणवत्तेवर आधारित विषमता एका मर्यादेपर्यंत प्रगती व समृद्धीच्या दृष्टीने इष्ट व आवश्यकही मानते. या अर्थाने बाळशास्त्री समतावादी नव्हते असे म्हणता येईल. पण वर्ण-जातिव्यवस्थेने प्रमाणित केलेली विषमता त्यांना कायम राखायची होती असे म्हणण्यासारखा पुरावा प्रा. देशपांडे यांना सादर करता आलेला नाही.

बाळशास्त्रींच्या काळातील एक गाजलेले प्रकरण म्हणजे श्रीपती शेषाद्री या अल्पवयीन मुलाचे धर्मांतरप्रकरण होय. श्रीपती अल्पवयीन आहे हे कारण देऊन त्याचा ताबा न्यायालयाने त्याच्या वडिलांकडे दिला. ख्रिस्ती लोकांच्यामध्ये अनेक दिवस श्रीपत राहिला होता, व त्याने त्यांच्यासोबत 'अन्नोदक व्यवहार' केला होता. तो 'बाटला' होता. श्रीपतीचे शुद्धीकरण करून त्याला पुनरपि हिंदू-ब्राह्मण म्हणून प्रवेश द्यावा अशी भूमिका घेऊन बाळशास्त्रींनी, मुंबईकर शास्त्री-पंडितांचा विरोध असतानाही, पुणे व नाशिक येथील शास्त्री-पंडितांच्या शुद्धीकरणास अनुकूल शास्त्रार्थाच्या पाठिंब्याच्या जोरावर, श्रीपतीला हिंदू-ब्राह्मण करून घेतले. यापोटी त्यांच्यावर मुंबईच्या सनातनी ब्राह्मणमंडळींनी बहिष्कार टाकला. अखेरीस बाळशास्त्रींनी विधिवत प्रायश्चित्त घेऊन बहिष्कारामधून स्वतःची सोडवणूक करून घेतली.

नवे इंग्रजी शिक्षण घेतलेल्या, लिबरॅलिझमचा, राष्ट्रवादाचा, औद्योगिकरणाचा पुरस्कार करणाऱ्या मंडळींपैकी अपवादादाखलच कोणी निधर्मी भूमिकेचा अंगिकार केला. नवशिक्षित मंडळी धर्मनिष्ठच राहिली. ख्रिश्चन मिशनऱ्यांनी बिगर-ख्रिस्ती धर्मांवर हल्ले चढवीत ख्रिस्ती धर्मच एकटा तारण करू शकणारा धर्म आहे असा प्रचार चालविला होता. शिक्षणाचे कार्य करणारे मिशनरीच केवळ नव्हे, तर इंग्रज अंमलदारांपैकीही पुष्कळांनी अशी आशा बाळगली होती की, भारतातील लोक जसे प्रबुद्ध होतील तसे ते ख्रिस्ती धर्माचा अंगिकार करतील. नवशिक्षित मंडळींसमोर ख्रिस्ती धर्माचा अंगिकार करण्याचे आवाहन उपस्थित होते; कारण मिशनऱ्यांच्या स्वतःच्या धर्मावरील कठोर, परखड टीकेतील तथ्य त्यांना पटत होते. पण, काही अपवादभूत व्यक्ती सोडल्यास, ख्रिस्ती न होता आपापल्या धर्माचे विशुद्ध मूळ रूप शोधून, त्या विशुद्ध रूपात धर्माचे पुनरुज्जीवन घडवून आणावयाचे हे उद्दिष्ट, नवशिक्षितांपैकी समाजाची सुधारणा घडवून आणण्यासाठी क्रियाशील असलेल्यांनी अंगिकारले.

लोक धर्माभिमानी होते, धर्माने प्रतिष्ठित केलेल्या परंपरा, चालीरीती, विधी-कर्मकांड यांच्याविषयी आग्रही होते. आता, धर्म व परंपरा यांचा अभिमान बाळगणारी व्यक्ती वा समूह आधुनिकतेचा, संकुचित नसलेल्या राष्ट्रवादाचा अंगीकार करू शकतो की नाही, हा प्रश्न आहे. ख्रिश्चन मिशनऱ्यांच्या धर्मांतराच्या कृतींना/धोरणांना कडवा विरोध करणारी प्रत्येक व्यक्ती सनातनी व प्रतिगामी असते का, हा दुसरा प्रश्न. धर्मप्रसार व धर्मांतर यांना आता राज्यकर्त्यांचाही क्रियाशील पाठिंबा आहे याचा प्रत्यय आल्यावर, कंपनीसरकारशी सर्व प्रकारे सहयोग देणारे विभिन्नधर्मीय समूह प्रक्षुब्ध झाले असल्यास ती रास्त राजकीय प्रतिक्रिया का मानावयाची नाही, हा तिसरा प्रश्न. धार्मिक-सामाजिक सुधारणांचा, आधुनिक ज्ञानाचा उत्साहाने पुरस्कार करणारी व्यक्ती धर्माभिमानी भूमिकेतून-देखील सनातन्यांचा प्रतिवाद करते, आणि तरी देखील पारंपरिक पद्धतीने प्रायश्चित्त घेते याचे मूल्यन कसे करावयाचे हा बाळशास्त्र्यांच्या संदर्भातला विशिष्ट प्रश्न. असाच प्रश्न पुढील काळात न्या. रानडे, लोकमान्य टिळक आदि व्यक्तींच्या संदर्भातही उपस्थित होतोच.

या प्रकरणी आणि एकंदरीतच, एक प्रदीर्घ, सुसंघटित, सलग इतिहास-परंपरा असलेल्या समाजामध्ये स्वेच्छापूर्वक घडून येणाऱ्या परिवर्तनाची प्रक्रिया कशी सक्रिय होते, तिची वाटचाल कशी होते याचे एक प्रात्यक्षिक एकोणिसाव्या शतकात महाराष्ट्रात पाहावयास मिळते. विविधरंगी प्रतिसादांनी मिळून बनलेले एक इंद्रधनुष्यच समोर येते. बाळशास्त्र्यांच्या प्रतिसादाचा रंग कोणता, त्या रंगातही त्यांची छटा कोणती, त्याचे नेमके वर्णन करता येणे महत्त्वाचे आहेच. कोणाचे मूल्यन केले जाऊ नये, केवळ 'तटस्थ' वर्णन करावे अशी भूमिका येथे घेतली जात आहे असे नाही. तो काळ, ती परिस्थिती व प्रतिसादांचा सारा पट समग्रपणे डोळ्यासमोर ठेवावा ही अपेक्षा जरूर आहे.

ख्रिश्चन मिशनऱ्यांच्या धर्मप्रसाराला, त्यांनी चालविलेल्या शिक्षणसंस्थांच्या धार्मिक कामकाजाला, आणि त्यांच्या धर्मांतराच्या प्रयत्नांना राज्यकर्त्यांचा प्रच्छन्न व उघड पाठिंबा

आहे, आणि हा कंपनीच्या आजवरच्या भूमिकेत पडलेला बदल आहे, हे लक्षात आल्यावर याला तीव्र प्रतिक्रिया आली. ही अगदी स्वाभाविक व योग्य प्रतिक्रिया नव्हे काय? ही ज्यांची प्रतिक्रिया होती ते सारे हिंदू नव्हते, आणि हिंदु-धर्मियांपैकीही सारे सनातनी नव्हते; धर्माभिमानी पण सुधारक, आणि धर्मातीत एकराष्ट्रीयत्व जोपासणारे असेही हिंदू यांमध्ये होते. भारतीयांमध्ये एकराष्ट्रीयत्वाची भावना संवर्धित करणे, राजकीय हक्कांसाठी प्रयत्नशील असणे, सरकारच्या विशिष्ट धोरणांना व उपायांना विरोध करणे आणि इंग्रजी राज्याबरोबर सहकार्याची भूमिका राबविणे, ते ईश्वरी वरदान मानणे, ब्रिटिश साम्राज्याचे घटक असण्याबद्दल अभिमान बाळगणे यांमध्ये या काळातला अनेकांना अहिनकुलवत अंतर्विरोध अनुभवाला येत नव्हता. इंग्रजी राज्य भारताचे कमालीचे आर्थिक शोषण करीत आहे हे ठासुन मांडणाऱ्या मंडळींना ब्रिटिश राजवट उपकारकच वाटत होती असाही अनुभव आहे. याबाबतीत महात्मा फुले यांचेही उदाहरण ध्यानात घेण्यासारखे आहे.

प्रा. राजेश्वरी देशपांडे यांनी बाळशास्त्र्यांचा मूल्यनात्मक निवाडा करणारी जी मीमांसा केली आहे ती पठडीबाज चष्म्यामधून त्रगाकडे पाहून, काही साचेबंद कसोट्यांचा वापर करून मूल्यन करण्याच्या खटोटोपाच्या मर्यादाच व त्याची व्यर्थता उघड करते. आपण आयडियालॉजी हा शब्द ज्या अर्थाने वापरतो त्या अर्थाने बाळशास्त्रींजवळ कोणतीच आयडियालॉजी नव्हती. अगदी लिबरॅलिझमचा विचारव्यूहपण त्यांनी भक्कमपणे अंगिकारलेला दिसत नाही. बहुधा त्या काळच्या सार्वजनिक जीवनातील सर्वच नवशिक्षित तरुण क्रियाशील व्यक्तींबद्दल हेच म्हणावे लागेल. पुढील काळात आढळणाऱ्या विभिन्न शक्ति-प्रवाहांपैकी वा प्रवृत्तींपैकी कोणत्याच प्रवाह वा प्रवृत्तीचे जनकत्व त्यांना देता येत नाही. जसे ते न्या. रानडे, आगरकर, महात्मा फुले यांना देणे योग्य ठरते.

राजकीय इतिहासाच्या दृष्टीने विचार करता, बाळशास्त्री १८५७च्या आधीच्या कालातले होते ही गोष्ट पण ध्यानात घ्यायला हवी. आधुनिक राष्ट्रवादी विचारप्रणालीचा प्रवेश ठळकपणे आधुनिक भारतात १८६०नंतरच्या काळात, कंपनी सरकारची जागा वासाहतिक राजवटीने घेतल्यानंतर झाला. राष्ट्रवादाच्या विभिन्न धारांविषयी आपण ज्या व्यक्तींची उदाहरणे घेऊन अर्थपूर्णरित्या विश्लेषण करू शकतो त्या व्यक्ती न्या. रानडे, न्या. तेलंग, विष्णुशास्त्री चिपळूणकर, लो. टिळक वगैरे होत. लोकहितवादी व म. फुले राष्ट्रवादी विचारप्रणालीच्या प्रवेशापूर्वीच्या युगातीलच होत.

प्रा. देशपांडे यांनी आपल्या लेखाच्या शेवटी "जातिबद्ध समाजरचनेचे आकलन त्यांच्या (बाळशास्त्रींच्या) आकलनाबाहेर राहते" असे विधान केले आहे. त्यांच्या कोणत्या लेखनाचा या विधानाला आधार मिळतो ते त्या स्पष्ट करीत नाहीत. तसेच त्या म्हणतात, "आधुनिक दृष्टिकोनामधून इथल्या समाजात नवयुग निर्माण करायचे असेल, तर ते जातिव्यवस्थेला छेद देऊनच निर्माण करावे लागले असते." 'नवयुग' या शब्दाने विशिष्ट स्वरूपाचा ध्येयवादी समाज अभिप्रेत असला तर हे विधान ठीक म्हणता येईल. एरवी भारताचे अनेक अंगांनी आधुनिकीकरण झालेले आपण अनुभवतच आहोत. म. फुल्यांचे क्रांतिकारक वेगळेपण, त्यांचे 'महात्मा'पण जरूर सांगावे. पण त्यांचे क्रांतिकारकत्व पुढे करून, बाळशास्त्र्यांच्या संबंधी, "बदलत्या व्यवस्थेत पारंपरिक अभिजन वर्गाच्या हितसंबंधांचे रक्षण करणे हे त्यांच्या कार्याचे महत्त्वाचे अंग बनते" असे विधान करणे रास्त व न्याय्य ठरत नाही.

VII

प्रा. राजेंद्र व्होरा यांनी त्यांच्या विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांच्यावरील लेखाच्या मथळ्यात, विष्णुशास्त्र्यांनी ज्या राष्ट्र-वादाचा पुरस्कार केला त्याचे वर्णन 'पौर्वात्यवादाने प्रभावित झालेला' असे केले आहे. 'पौर्वात्यवाद' हा इंग्रजीत प्रतिष्ठा पावलेल्या 'ओरिएंटॅलिझम' या शब्दाला मराठी पारिभाषिक प्रतिशब्द म्हणून योजिला असल्याचे खुद्द प्रा. व्होरा म्हणत नाहीत, पण अनुबंध स्पष्ट आहे.

पौर्वात्य समाजांतील लोकमानस, त्यांची समाजव्यवस्था, संस्कृती, त्यांची इतिहास-परंपरा यांचा अभ्यास करणे युरोपीय साम्राज्यसत्तांमधील विद्वानांना एक अंगाने प्राप्तच होते. ज्यांना आपण अंकित केले आहे त्यांची सर्वांगाने परिपूर्ण माहिती असली तरच त्यांच्यावर आपण दीर्घकाळ राज्यही धड करू शकू ही धारणा. ते राज्य आपल्या हितसंबंधांबरोबरच या अंकित समाजांच्या उद्धाराचेही उद्दिष्ट साधणारे ठरावयाचे असेल तर अशा माहितीची, त्या माहितीच्या आधारे निवाडे करण्याची निकड स्पष्ट होती. प्रा. व्होरा यांनी 'पौर्वात्यवादा'चा खुलासा पुढीलप्रमाणे केला आहे; "पौर्वात्यवाद म्हणजे पौर्वात्य

अनुक्रमणिका

संस्कृतीबद्दलचे ज्ञान, पाश्चिमात्यांच्या पौर्वात्य देशांबद्दलच्या कल्पना, पौर्वात्यांचा इतिहास व समाज समजून घेण्याची पद्धत, भारतासारख्या समाजाला स्वतःची ओळख करून घेण्यासाठी पश्चिमेकडून पाश्चिमात्यांनी पुरविलेला तात्त्विक पाया, पौर्वात्य देशांना स्वतःचा इतिहास व वर्तमान समजून घेण्यासाठी पश्चिमेकडून मिळालेली अभ्यासपद्धत, भविष्यात या देशांनी कोणता मार्ग अनुसरावा याबाबतचा सिद्धान्त." असा खुलासा केल्यानंतर प्रा. व्होरा म्हणतात, "वासाहतिक देशांनी साम्राज्यवादी वर्चस्व आपसूक मान्य करावे यासाठी आवश्यक अशी संमती पौर्वात्यवादाने निर्माण केली असे म्हणता येईल."

प्रा. व्होरा यांच्या वरील खुलाशामध्ये 'निवाड्यां'चा (जजमेंट्स) उल्लेख येत नाही. पण त्यांचे या संदर्भात विशेष महत्त्व आहे. भारताशी पाश्चिमात्य मंडळींचा व्यापारी संबंध आधुनिक युगाच्या आरंभी सोळाव्या शतकाच्या आरंभी आला. येथील काही अगदी छोट्या भूभागावर पोर्तुगीजांनी त्यांचे राजकीय प्रभुत्व लौकरच प्रस्थापित केले, मुंबई हे बेट – बेटांचा समूह – इंग्लंडच्या राजाला आंदण म्हणून मिळाले व या दृष्टीने तो भूभाग त्यांच्या मालकीचा बनला तरी येथील समाजावर राज्य प्रस्थापित होण्यास अठराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात सुरूवात झाली. हाच काळ असा होता की, औद्योगिक व आर्थिक क्षेत्रांमध्ये, विज्ञान, सामाजिक शास्त्रे व राजकीय-सामाजिक तत्त्वज्ञान या क्षेत्रांमध्ये युरोपीय देशांनी मुसंडी मारली. विशेषतः इंग्लंडने. आपण प्रागतिक, सुधारलेले व पुढारलेले आहोत, विज्ञान-तंत्रविज्ञानात वरचढ आहोत, अधिक बलिष्ठ आहोत, म्हणजेच, जगातील इतर खंडांतील लोकांपेक्षा अधिक सभ्य, सुसंस्कृत, प्रगत, श्रेष्ठ आहोत, ही धारणा अठराव्या शतकाच्या अखेरीस पक्की रुजली, आविष्कृत होण्यास सुरूवात झाली. यामधून ज्यांच्यावर त्यांचे अधिराज्य स्थापन होत गेले त्यांचे मानस, चारित्र्य, गुणावगुण व क्षमता, त्यांचे धर्म, त्यांच्या सामाजिक-राजकीय संस्था, रूढी, समजुती, अशा सर्व गोष्टींविषयी निवाडे केले जाण्यास सुरूवात झाली.

विष्णुशास्त्रींचे आयुष्य अवघे बत्तीस वर्षांचे. १८८२ साली ते निवर्तले. 'शालापत्रक' या नियतकालिकाच्या संपादनाचे काम त्यांच्याकडे १८६८ मध्ये आले. १८७४ साली त्यांनी 'निबंधमाले'चे प्रकाशन सुरू केले. त्यांची वैचारिक बैठक त्या आधीच पक्की झाली होती असे म्हणायला लागते. अगदी लहान वयातच विष्णुशास्त्र्यांवर पौर्वात्यवादाचा प्रभाव जमण्यास आरंभ झाला असे म्हटले तरी, १८६२ ते १८७४ या काळात पौर्वात्यवादाचा आविष्कार कोणत्या स्वरूपात झाला, पौर्वात्यवादाची कोणती मांडणी त्यांना प्रभावित करणारी ठरली याचे विवेचन प्रा. व्होरा यांनी करावयास हवे होते, आणि त्या मांडणीने ते प्रभावित झाले होते, हे दाखवून द्यायला हवे होते.

प्रा. व्होरा यांनी जो तपशील अनेक पाने दिला आहे त्यामधून इंग्रजी राज्याच्या रूपाने अनेक अंगांनी आपल्यापेक्षा पुढे असलेल्या समाजाशी व संस्कृतीशी आपली गाठभेट पडली आहे हे विष्णुशास्त्र्यांनी ओळखले व अगदी खुलेपणाने ते मान्यही केले ही गोष्ट स्पष्ट होते. त्यांनी जे चौफेर अफाट वाचन केले त्या आधारे, सभोवतालच्या स्वकीय समाजाचे, समाजाच्या स्थितीचे त्यांचे जे निरीक्षण-वाचन होते त्याच्याशी तुलना करून स्वतंत्रपणे त्यांनी आपले मत बनवले होते अशी छाप उमटते. 'पौर्वात्यवादा'चा एक निर्णायक महत्त्वाचा घटक पौर्वात्यांच्या विषयीचे निवाडे हा असल्याचे आपण पाहिले. पौर्वात्यवादाने प्रभावित व्यक्ती भारतीय धर्म, इतिहास-परंपरा, संस्कृती, व्यक्तित्व व चारित्र्य यांच्याविषयी कमीअधिक न्यूनगंड बाळगील, अभिमान व गर्व बाळगण्यासारखे तिळमा त्यांच्यात काही आढळणार नाही. विष्णुशास्त्री आणि लोकहित-वादी (त्यांच्या पूर्वायुष्यातले) यांची या संदर्भात तुलना करण्या-सारखी आहे. तौलनिकदृष्ट्या, लोकहितवादींना 'पौर्वात्यवादाने प्रभावित' असे म्हणणे अधिक युक्त होईल.

भारतीय उपखंडावर मूठभर इंग्रजांनी, तेही व्यापारी मंडळीतल्या कारकून व अंमलदारांनी, मुख्यतः येथीलच शिपायांच्या पलटणी उभारून राज्य संपादन केले. तेव्हा, येथील समाज व येथील राज्ये यांच्यात अनेक प्रकारचे दुबळेपण उत्पन्न झालेले होते, आणि ते कोणते यांविषयी विष्णुशास्त्र्यांनी हातचे न राखता लिहिले हे प्रा. व्होरा यांनी चांगल्या प्रकारे स्पष्ट केले आहे. तत्कालीन पुण्याच्या ब्राह्मण समाजाची अधोगती, अडाणीपण, पोकळ अहंकार, कनिष्ठजातीय व अस्पृष्ट जाती यांच्याशी होणारा उन्मत्त व्यवहार यांविषयीचे निरीक्षण, लोकहितवादी वा महात्मा फुले यांच्या तुलनेत, विष्णुशास्त्र्यांचे कमी वस्तुनिष्ठ नव्हते. पण पाऊणशे वर्षांपूर्वीपर्यंत मोठी राज्ये समर्थपणे चालविणाऱ्या लोकांना, त्यांच्या धर्म, संस्कृती, परंपरा यांना मोडीत काढणाऱ्या इंग्रज

व एतद्देशीय टीकाकारांचा त्वेषाने प्रतिवाद करण्याइतकी उभारी व अभिमान विष्णुशास्त्र्यांच्या ठायी होता. लोकहितवादी, न्या. रानडे, म. फुले यांच्या पिढीत व विष्णुशास्त्री, लोकमान्य टिळक, सुधारककर्ते आगरकर यांच्या पिढीत एक महत्त्वाचे अंतर पडलेले होते. याचा खुलासा ढोबळ स्वरूपात पुढीलप्रकारे करता येईल : (१) भारताच्या उच्च कोटीच्या तत्त्वचिंतनाची, कर्तृत्वाची झालेली ओळख. ही ओळख करून देण्यात आंग्ल विद्याविभूषितांनी मौलिक योगदान दिले. रॉयल एशियाटिक सोसायटीसारख्या मंडळ्यांच्या सभासदांनीही आपल्या शोध-निबंधांनी व वादसंवादसभांनी याला मोठा हातभार लावला. (२) संस्कृत भाषा ही इंडो-युरोपीय भाषाकुलातली एक भाषा आहे, आणि कधीकाळी या विभिन्न भाषांचे एक आद्य रूप बोलणारे एकच लोक एकाच जागी वास करीत असले पाहिजेत; स्वत:ला आर्य म्हणविणारे, वेदोपनिषदांची रचना करणारे लोक हे गौरवर्णीय युरोपियनांचे भाईबंद आहेत, हा शोध व याला युरोपभर मान्यता. (३) एकोणिसाव्या शतकाच्या आरंभापासून राजपत्रित सनदी सेवक (Covenanted civil servants) म्हणून मोठ्या संख्येने भरती केले जाऊ लागलेले प्रशिक्षित, पण अर्धकच्चे विशीतले इंग्लिश तरुण उच्चपदस्थ अंमलदार (मुंबई इलाख्यात ही भरती १८२० नंतर सुरू झाली); यांच्या ठायी आढळणारा श्रेष्ठत्वाचा अहंकार; त्यांचे कामचुकार, ऐषआरामी जीवन, त्यांचा भ्रष्टाचार; आणि त्यांचा अडाणीपणा वा बेताचा वकूब यांचा वाढत्या प्रमाणावर साक्षात अनुभव १८५० नंतरच्या पिढ्यांना आला. यांच्यामध्ये न्या. रानडे व म. फुले यांचाही समावेश होतो. पण यांच्यापेक्षा विष्णुशास्त्र्यांच्या काळी हा अनुभव अधिक सार्वत्रिक व बोचक झालेला दिसतो. (४) १८६० नंतर मुंबई इलाख्यात नवशिक्षितांची पिढी उदयास आली तिच्यामधील विचारी व अभ्यासू व्यक्तींचे वाचन अद्ययावत असे. उदाहरणार्थ, न्या. रानड्यांचे सहाध्यायी व्ही.एन. पाठक यांच्याकडे थेट इंग्लंडहून जॉन स्टुअर्ट मिल, हर्बर्ट स्पेन्सर, मॅक्स म्युलर, ॲडॅम स्मिथ आदि नामवंत विचारवंतांचे ग्रंथ सातान्यासारख्या शहरी (जेथे पाठक सातारा हायस्कूलचे हेडमास्तर होते) येत. 'वेस्टमिन्स्टर रिव्ह्यू', 'एडिंबरा रिव्ह्यू', 'स्पेक्टेटर' सारखी नियतकालिके, वर्गणीदार या नात्याने येत. कंपनी सरकारच्या कारभारावर टीकेची झोड उठविणारे इंग्लिश टीकाकारांचे लेखन, पार्लमेंटमधील भाषणे, पार्लमेंटरी कमिट्यांचे अहवाल येथे ही मंडळी वाचीत. तेथील धर्मांचीही चिकित्सा वाचण्यात येई. याचा अर्थ, येथे भारतीय समाज, धर्म, इतिहास-परंपरा यांच्याविषयी अहंभावाने, आत्मप्रौढीने, दांभिकपणे, नालस्तीपर लेखन, प्रचार वेगवेगळी (धर्मप्रसारक/पत्रकार/संपादक/अंमलदार/अध्यापक) मंडळी करीत तेव्हा त्यांचा प्रतिवाद करण्याइतके ज्ञान येथील काहींजवळ तरी असे.

जोतिराव फुले यांची महती वेगळ्या कारणांसाठी व वेगळ्या कोटीची आहे. विष्णुशास्त्रींपाशी त्या कोटीची महात्मता नव्हती ही गोष्ट नि:संशय. जातिव्यवस्था हा एका अंगाने भारतीय पोलिटिकल इकॉनामीचाच रूपबंध आहे ही जाण महात्मा फुले यांच्या ठायी आढळते तशी त्या काळी आणखी कोणाच्या ठायी आढळत नाही. तसेच भारतीय समाजाच्या तळाशी असलेल्या शूद्र-अतिशूद्र-स्त्रिया यांच्याशी जी एकरूपता त्यांनी साधली होती आणि त्यांना जोतिबांची जी अनन्य निष्ठा होती तीदेखील त्यांच्या समकालीनांमध्ये (आणि नंतरच्या काळातही) क्वचितच कोणामध्ये आढळते. पण महात्मा फुले यांच्या बौद्धिक मांडणीचे अनैतिहासिकपण, समाजशास्त्रीय दुबळेपण, त्यांच्या लेखनातील विकारवशता यांच्याकडे आपण आणखी किती काळ काणाडोळा करून आपलेच वैचारिक नुकसान करून घेणार आहोत? प्रा. व्होरा यांची चिकित्सक दृष्टी म. फुल्यांविषयी लिहिताना बोथट का बनून जावी?

आपण ब्राह्मण असल्याबद्दल विष्णुशास्त्र्यांना अपराधी कधी वाटले नाही; अभिमान वा गर्व त्यांच्या लेखनामधून प्रसंगी प्रकट झाला. आजच्या पुरोगामी व परिवर्तनवादी भूमिकेनुसार ब्राह्मणांना अनेकानेक गोष्टींबद्दल 'गुन्हेगार' न धरणारी व्यक्ती ही प्रतिक्रांतिकारक व प्रतिगामी असल्याचा पुरावाच ठरतो. 'ब्राह्मण' या जातीय कोटीविषयी आणि पर्यायाने जातिव्यवस्थेच्या जडणघडणीविषयी पूर्वग्रह बाजूला ठेवून अभ्यास-संशोधन करण्याची, आपली समज सम्यक बनविण्याची गरज आहे. वादंगामध्ये (पॉलेमिक्स) उत्साहाने, हिरिरीने भाग घेण्यात ज्यांना मजा येते अशांपैकी विष्णुशास्त्री एक होते. त्यांच्या समकालीन ब्राह्मणांचे कनिष्ठजातीयांच्याशी व अस्पृश्यांच्याशी होणारे वागणे त्यांच्या नजरेतून सुटत असेल ही शक्यता नाही. काही एका मर्यादेपर्यंत उच्च-नीच या स्वरूपाचा विषम संबंध, कनिष्ठ व अस्पृश्य म्हणून रूढींनुसार होणारा व्यवहार ते गृहीत धरून चालत असणार. रूढींचे पालनही त्यांच्या हातून होत असणार. या अर्थाने

अनुक्रमणिका

विष्णुशास्त्री हे 'बंडखोर' ('रॅडिकल') नव्हते असे खचितच म्हणता येईल. पण आजच्या परिभाषेत ते 'मूलतत्त्ववादी' वा कट्टर सनातनी होते हा निवाडा अन्यायकारक ठरेल हे प्रा. व्होरा यांच्या लिखाणावरूनही स्पष्ट होते.

एकोणिसाव्या शतकातील स्थित्यंतराचे टप्पे आपण ध्यानात घेतले तर असे लक्षात येते की, १८७० पावेतोच्या आरंभीच्या टप्प्यावर, येथील नवशिक्षितांवर राष्ट्रवादी विचार-प्रणालीचा प्रभाव कमी होता; विशुद्ध लिबरॅलिझमचा प्रभाव अधिक होता. १८५७ नंतर येथील इंग्रज अंमलदारांच्या वागण्याबोलण्यात, इंग्रजी राजवटीच्या भूमिका-धोरणे यामध्ये साम्राज्यवादी वृत्तीचा प्रकर्ष व्हायला लागला तेव्हा येथेही त्याचा प्रतिवाद म्हणून राष्ट्रवादी भूमिकेचा अंगीकार नवशिक्षितांकडून ठळकपणे झाला. १८७० साली दिल्ली येथे जो दरबार इंग्रजी राजवटीने भरवला तेथे एका नव्या पर्वाचा आरंभ झाला असे आज मानले जाते. न्या. रानडे, महात्मा फुले यांच्याशी तुलना करता, विष्णुशास्त्री, टिळक, आगरकर प्रभृतींची पिढी ही 'राष्ट्रवादी' पिढी असे सार्थपणे म्हणता येते.

राष्ट्रवाद हा अटळपणे (मातृ वा पितृ) भूमीशी, इतिहास-परंपरेविषयीच्या अभिमानाशी, यांवरील निष्ठेशी जोडलेला असतो. राष्ट्रवाद हा निखळ 'बुद्धिनिष्ठ' (रॅशनल) नसतो; त्याची उभारणी अंशतः मिथ्यांवर होत असते. 'देशाभिमान', संस्कृती/ऐतिहासिक वारसा यांविषयी गर्व यांची जोपासना ही राष्ट्रवादाची गरज असते. विष्णुशास्त्री आणि लोकहितवादी, रानडे व फुले यांच्यात हे एक ठळक अंतर होते. फुल्यांच्या व्यक्तित्वात व लेखनात जो अभिनिवेश आढळतो त्याची बैठक राष्ट्रवाद ही नव्हती, तर विष्णुशास्त्री, टिळक आदींच्या अभिनिवेशाची बैठक राष्ट्रवाद ही होती व ती तशी असणे स्वाभाविक होते.

प्रा. व्होरा यांचा लेखच असे स्पष्ट करतो की, "पौर्वात्य-वादा'ने प्रभावित" असे विष्णुशास्त्र्यांचे वर्णन योग्य ठरत नाही; 'राष्ट्रवादाने प्रभावित' असे म्हणणे अधिक योग्य ठरेल. दुसरे असे की, विष्णुशास्त्र्यांना प्रागतिक-प्रतिगामी, सुधारक-दुर्धारक अशा प्रकारे ठरीव साच्यात बसविता येत नाही हे देखील प्रा. व्होरा यांच्या लेखावरून स्पष्ट होते. पण फुले-आंबेडकरवादी पुरोगामित्वाच्या भूमिकेमधून विष्णुशास्त्र्यांना एका साच्यात बसवले गेले जाते, व त्यांची एका विवक्षित प्रकारे संभावना केली जाते. प्रा. व्होरा यांनी अखेरीस याच प्रतिमेवर शिक्कामोर्तब केले आहे – स्वतःच्याच प्रतिपादनाशी तसे करणे विसंगत ठरत असतानाही!

VIII

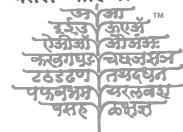
'उथळ आधुनिकतेमागे दडलेला सनातनवाद' असे विष्णुबावा ब्रह्मचारी यांच्या वैचारिक भूमिकेचे आरेखन प्रा. सुहास पळशीकर यांनी त्यांच्या लेखात केले आहे. विष्णुबावा ब्रह्मचारी हे आजच्या हिंदुत्ववादी भूमिकेचे आद्य उद्गाते होत असा निष्कर्ष श्री. विनायकराव करमळकर यांनी १९६५ साली आणि श्री. श्री.पु. गोखले यांनी १९९६ साली आदरपूर्वक व अभिमानाने नोदविल्याची दखल प्रा. सुहास पळशीकर ह्यांनी घेतली आहे. तेव्हा, विष्णुबावांच्या वैचारिक भूमिकेचा अर्थ असा लावता येतो, व तो केवळ पुरोगामी भूमिकेमधूनच लावता येतो असे नाही, ही गोष्ट स्पष्ट आहे.

प्रा. सुहास पळशीकर यांनी विष्णुबावांचे ग्रंथ वाचण्याचे कष्ट घेतले आहेत. विष्णुबावांचे लेखन वाचणे ही सोपी कामगिरी नाही. त्यांची शैली बेधडक आहे; स्वतःच्या निष्कर्षां-विषयी विष्णुबावा पूर्ण निःशंक होते. त्यांचे लेखन नेहमीच सभ्य व संयमपूर्ण लेखनाचे संकेत वा पथ्ये सांभाळणारे नसे. अनेक ठिकाणी त्यांचे लेखन आजच्या हिंदुत्ववाद्यास, सनातन वैदिक धर्माचा वा वर्णाश्रमधर्माचा अभिमान बाळगणाऱ्या आर्यसमाजी स्वामीजींना वेडगळ, अंधश्रद्धाळू वाटेल असे आहे. या सर्व दोषांनी परिप्लुत असे त्यांचे लेखन अभ्यासणे ही म्हणूनच थोडी अवघड कामगिरी म्हणावी लागते.

असे असताना प्रा. गं.बा. सरदार यांनी त्यांचा 'उपेक्षित मानकऱ्यां'मध्ये समावेश का केला? किंवा 'सुखदायक राज्य-प्रकरणी निबंध' या त्यांच्या निबंधाचे एवढे कौतुक का केले जावे? किंवा असे कच्चे वैचारिक वाङ्मय निर्माण करणाऱ्याचा एवढा नावलौकिक व दबदबा एका काळी का असावा?

विष्णुबावा ब्रह्मचारी यांचा प्रभाव त्यांच्या मृत्यूनंतर किती काळ राहिला? विचारवंत म्हणून मार्गदर्शनासाठी त्यांचे लेखन १९०० नंतरच्या काळात किती लोकांच्या वाचनात राहिले? एकोणिसाव्या शतकातील 'प्रबोधना'चा अभ्यास करणाऱ्यांनी विष्णुबावांचे व त्यांच्या विचाराचे 'पुनरुज्जीवन' केले नसते तर ते 'प्रकाशा'त राहिले नसते हेही शक्य आहे. पण त्यांची दखल केवळ हिंदू महासभावादी मंडळींना घ्यावी वाटलेली नाही हे लक्षात घेतले पाहिजे.

अनुक्रमणिका





विष्णुबावांनी कस्टम खात्यतली नोकरी सोडून काही काळ एकांतात डोंगरावर राहून तपश्चर्या केली. प्रा. सुहास पळशीकर यांनी याचाही उल्लेख केला आहे की, तरुण वयातच ते भगवद्‌भक्तीकडे आकृष्ट झाले होते. "गुरूच्या शोधात अनेक साधु-बैरागी यांना ते भेटले पण त्यांच्या मनाचे समाधान झाले नाही." त्यांच्या व्यक्तित्वाचा वेगळेपणा, निग्रह, निर्धार, स्वतःला कसण्याची तयारी यांचा प्रत्यय येतो. अनेक साधु-बैराग्यांना भेटूनही त्यांचे समाधान झाले नाही यात त्यांच्या नीरक्षीरविवेकबुद्धीची, चिकित्सक बुद्धीची ओळख आहे. त्यांची बुद्धी कुशाग्र व भेदक असली पाहिजे. स्वतःची आत्मिक व वैचारिक जडणघडण, स्वतःचे प्रबोधन व शिक्षण त्यांचे त्यांनीच केले. सगळ्या चिकित्सेची सुरूवात धर्मचिकित्सेपासून वा मधून होते हे मार्क्सचे वचन सुविख्यात आहे. विष्णुबावा यांच्या जीवनाच्या आरंभीच धर्मचिकित्सेचा आढळ होतो ही गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे.

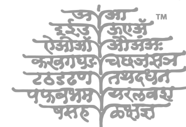
त्यांच्या काळी दैनंदिन इहलौकिक जीवनात ब्राह्मण व अन्य जातींमधील सामान्य माणसे जो धर्म – कर्मकांड, उपासना, विधी, सण, कुलाचार इत्यादी स्वरूपात – पाळत असतील त्याचे विष्णुबावांचे निरीक्षण सखोल व मार्मिक असणार, एरवी भगवद्‌भक्तीच्या ओढीने पण चिकित्सक वृत्तीने त्यांनी नाना पंथांच्या साधु-बैराग्यांच्या भेटी घेतल्या नसत्या. एकेक पंथाची साधना वैशिष्ट्यपूर्ण व अन्य पंथांपेक्षा वेगळीपण असे. अनेक पंथ अघोरी मार्गांचाही अवलंब करीत. शाक्त/तंत्र मार्गाचा प्रसारही नागर उच्चवर्णियांमध्येही लक्षणीय प्रमाणात होता अशी छाप उमटते. यांच्यापैकी कोणताही पंथ जवळ करावा, त्याची दीक्षा घ्यावी हे विष्णुबावांना पटले नाही. त्यांनी डोंगरावर एकांतात ध्यानचिंतन स्वरूपात साधना केली. ही गोष्ट विशेष व पुष्कळ महत्त्वाची आहे.

एकोणिसाव्या शतकाच्या आरंभी, ख्रिश्चन धर्मप्रसाराला वाहिलेल्या मिशनरी संस्थांच्या व त्यांचा पक्ष घेणाऱ्या इंग्लिश पार्लमेंटच्या सभासदांच्या दबावामुळे, मिशनऱ्यांना अधिकृतपणे धर्मप्रसार करण्याची मोकळीक देण्यात आली. मुंबई इलाख्यात, पेशवाई बुडविल्यानंतर मोठ्या उत्साहाने मिशनरी त्यांच्या कामाला लागले. मुलांना ख्रिश्चन धर्माची शिकवण काहीशा 'प्रच्छन्नपणे' देण्याचे शाळा हे प्रभावी माध्यम त्यांनी मानले. सरकारी नोकऱ्यांचे आकर्षण तेव्हाही मोठे होते. या कारणाने मिशनऱ्यांनी चालविलेल्या शाळांचे उच्चवर्णीयांमध्ये आकर्षणही होते. इंग्रजीचे प्राथमिक शिक्षण झालेल्यांनाही, त्यांची हुशारी पाहून चटकन नोकरी दिली जाई. या कारणाने, १८२० नंतरच्या काळात मिशनऱ्यांचे पेव फुटल्यासारखे झाले.

आरंभीच्या काळात नव्या राजवटीच्या अकस्मात प्रस्थापनेने लोक मूर्च्छित पडल्यासारखे झाले. पण मुंबईसारख्या शहरात कंपनीच्या राजवटीचा लोकांना परिचय दीर्घकाळ – शेदीडशे वर्षे – होता. या राजवटीचे वेगळेपणही जाणत्या लोकांच्या ध्यानात आले होते. शासनाची धोरणे व निर्णय, कारभार व कारभारी यांच्यावर टीकाटिप्पणी जाहीरपणे केली जाऊ शकते, भाषण-लेखन स्वातंत्र्य हा नागरिकांचा हक्क आहे याचा प्रत्यय इलाख्याच्या राजधानीच्या शहरांमध्ये – मुंबई, कलकत्ता, मद्रास – लोकांना आलेला होता, कारण इथे इंग्रज व्यक्तीच शास्त्यांवर टीका करण्यात पुढे होत्या. गव्हर्नर जनरल व गव्हर्नर यांच्या कार्यकारी मंडळातली भांडणे चव्हाट्यावर येत, वगैरे.

जातिव्यवस्थांतर्गत उच्चनीच भाव व विषम संबंध यांचा एक परिणाम धर्मप्रसाराच्या संदर्भात ध्यानात घेण्यासारखा आहे. अस्पृश्य गणल्या गेलेल्या जाती व आदिवासी जमाती यांच्या धर्मांतराबद्दल हिंदू समाजाचे धुरीण उदासीन होते. याचे एक कारण, विसाव्या शतकात प्रातिनिधिक राज्यपद्धतीत लोकसंख्येच्या प्रमाणाचा, संख्येचा मुद्दा महत्त्वाचा बनला तसा तो आधीच्या काळात नव्हता. तुरळक उच्चवर्णीय व्यक्तींनी ख्रिश्चन धर्म स्वीकारला तेव्हाही आरंभी सार्वजनिक पातळीवर क्षोभ माजला नाही; पण नवशिक्षितांचा जागरूक व क्रियाशील समुदाय १८४० च्या आसपास आकाराला आला तेव्हा परिस्थिती बदलली. ख्रिश्चन मिशनरी हे राज्यकर्त्यांपैकीच एक असल्याची धारणा लोकांची होती, व ती वास्तविकताही होती. पण राज्यसत्ता व राज्यकर्ते यांच्याही विरोधात आपण निषेध नोंदवू शकतो, चळवळ करू शकतो याची नोंदही जाणत्यांनी घेतली होती. सनातनी मंडळीही या अर्थाने आधुनिक चौकटीत कृती करीत होती. परंपरा आणि नवता यांचा हा परस्परसंबंधही ध्यानात घेण्यासारखा आहे.

इतिहासकाळात मुस्लिम राज्यसत्तांच्या प्रस्थापनेने नव्हे पण इस्लामच्या आक्रमणाने त्या काळच्याही 'हिंदू' समाजाच्या धार्मिक धुरीणांना अस्वस्थ केले होते. त्या अस्वस्थतेमधून धर्मचिकित्सा व धर्मसुधारणा यांची प्रदीर्घ प्रक्रिया घडून आली होती. भारतीय समाजाच्या सामाजिक-धार्मिक इतिहासातला





तो अतिशय सर्जनशील कालखंड आहे. ख्रिश्चन मिशनऱ्यांच्या धर्मप्रसाराला १८२० नंतरच्या कालात गती प्राप्त झाली, त्यांचा 'सुळसुळाट' जाणवण्याइतकी त्यांच्या संख्येत भर पडली. त्यांचे प्रयत्न हे संघटित, सधन अशा जागतिक पातळीवरील संस्थांच्या आश्रयाने होऊ लागले. त्यामुळे आपल्या धर्मावर आता एक नवे धर्मसंकट कोसळले आहे अशी धास्ती समाज-धुरीणांच्या ठायी उत्पन्न झाली. इथले मुस्लिम, पारशी व हिंदू, सारेच समाजधुरीण प्रक्षुब्ध झाले असे आढळते. असे घडणे अटळ व स्वाभाविक होते. इतकेच नाही, तर ही घडामोड वांछनीय व स्वागतार्ह घडामोड होती हे प्रा. सुहास पळशीकरांसारख्या अभ्यासकाच्या ध्यानात यावयास हवे होते. धर्मचिकित्सा व धर्मसुधारणा ही प्रक्रिया हा या घडामोडीचा दूरगामी परिणाम होता. परंपरा आणि नवता यांच्यातील संवाद-संघर्ष असेही या सर्व घडामोडीकडे बघणे आवश्यक आहे.

इंद्रधनुष्य जसे सप्तरंगी असते तसे, ख्रिश्चन धर्मप्रसाराच्या आघाताचे किरण जेव्हा येथील समाजातील व्यक्तींच्या व समुदायांच्या लोलकरूपी माध्यमामधून वक्रीभूत (रिफ्रॅक्शन) होऊन बाहेर पडले तेव्हा त्यांचा रंग एकच एक नव्हता; ते रंगीबेरंगी होते. भारतीय प्रबोधन, केवळ हिंदू समाजाचे नव्हे तर येथील सर्वच धर्मीय समाजांचे, हे वैविध्यपूर्ण राहिले. अगदी अप्रबुद्ध अडाणी म्हणावी अशा प्रतिक्रियेपासून तो अत्यंत प्रगल्भ अशा प्रतिसादापर्यंत या प्रतिक्रियांचा पल्ला मोठा राहिला.

या पार्श्वभूमीवर विष्णुबावा ब्रह्मचारी यांचे व्यक्तित्व, विचार व कार्य यांविषयी सम्यक आकलन करून घेणे महत्त्वाचे आहे. अडाणी-अप्रबुद्ध सनातनीपणाचा अर्क म्हणावेत अशा सनातन्यांची व विष्णुबावांची जातकुळी एक म्हणता येत नाही हे तथ्य प्रा. पळशीकर यांच्या नजरेतून कसे सुटले?

धर्मप्रसार करण्याच्या उत्साहाच्या भरात मिशनऱ्यांचा अन्य धर्मांमधील वेडगळ समजुती, बुद्धीला न पटणाऱ्या व अशक्य चमत्कारांवर, क्रूर रूढी व अनाचार उघड करून सांगण्यावर बराच भर असे. विष्णुबावांना हिंदू धर्माचे हे अंग परिचित होते. पण हिंदू धर्मग्रंथांत केल्या गेलेल्या तत्त्वचिंतनाचा, दार्शनिक विचारांचा आणि नैतिक शिकवणुकी-चाही त्यांना परिचय होता. वेदोपनिषदांचा त्यांचा अभ्यास किती सखोल होता, संस्कृतचे त्यांचे ज्ञान किती उच्च कोटीचे होते यांबद्दल प्रा. पळशीकर काहीसे कुचेष्टेने लिहितात, पण साधार मूल्यन सादर करीत नाहीत. त्यांचा निवाडा वस्तुनिष्ठ मानून विचार केला तरी हिंदू धर्मातील ज्या साऱ्या गोष्टींचा दाखला देऊन हिंदू धर्म हा बाद ठरविला जात होत्या त्यापैकी बहुतेक सर्व गोष्टी वेदोपनिषद काळात रचलेल्या धर्मग्रंथांत आढळत नाहीत; चातुर्वर्ण्यविचार आणि आश्रम-पुरुषार्थ विचार आढळतो, एवढे ज्ञान त्यांनी करून घेतले असले पाहिजे. जातपातही नंतरच्या काळातली आहे ही आपणास आज परिचित व मान्य गोष्ट आहे.

हिंदू धर्माचे प्राचीनकालीन वैदिक प्रारूप आणि वर्तमान-कालीन हिंदूधर्मियांचा धार्मिक व्यवहार यातले अंतर फार मोठे होते. ते इतके मोठे होते की पुढच्या काळात दयानंद सरस्वतींनी 'वेदप्रणीत आर्यधर्मा'ची जी मांडणी केली (आणि आर्यसमाजाची स्थापना केली) त्याचा कडवा विरोध करणाऱ्या सनातन धर्म सभा स्थापन झाल्या. विरोध किती कडवा होता याचे प्रत्यंतर पुण्यात १८७८ साली त्यांची प्रवचने आयोजित केली तेव्हा आले.

बायबलच्या जुन्या कराराचे वाचन, ख्रिस्त्यांच्या मध्ययुगीन व समकालीन धार्मिक व्यवहारांमधील लबाडी, फसवणूक, अनाचार व शोषण यांची माहिती करून घेऊन, 'शंठ प्रति शाठ्यं' या न्यायाने ख्रिश्चन मिशनऱ्यांच्या धर्मप्रसाराच्या प्रयत्नांचा जाहीरपणे व आक्रमक पवित्रा घेऊन, शिवराळ भाषेत प्रतिवाद करण्याचे धाडस मुंबई या राजधानीच्या शहरी विष्णुबावांनी केले. पारशी, गुजराती व हिंदू समाजांनी धर्मसंकट निवारणारा 'अवतार' म्हणूनही त्यांच्याकडे पाहिले असले तर नवल नाही.

वेदोक्त धर्म हाच विशुद्ध हिंदू धर्म ही भूमिका त्या काळी किती क्रांतिकारक परिवर्तनवादी होती याची आज कल्पना येणे अवघड आहे. ज्या भूमिकेमध्ये चातुर्वर्ण्य मान्य आहे; किंबहुना, चातुर्वर्ण्य जिच्या गाभ्याशी आहे तिचे मूल्यन 'प्रतिगामी' असेच केले जाते हे प्रा. पळशीकर यांच्या विवेचनावरून स्पष्ट आहे. पण वेदातील चातुर्वर्ण्यविचाराचा अन्वयार्थ कसा लावायचा याबाबतीत पुष्कळच मोकळीक राहते. त्यावेळी समाजसंघटन प्रारंभिक अवस्थेत होते आणि कोणत्याही एका वर्गाची बांधणी साचेबंद झालेली नव्हती. आजच्या स्वरूपात जाती तर अस्तित्वातच नव्हत्या. शूद्र ही कोटी होल्डॉलसारखी. जे त्रैवर्णिकांत समाविष्ट नाहीत ते शूद्र, आणि त्यांच्या पलीकडे ते 'पंचमवर्णीय'. समाजाची

अनुक्रमणिका

बांधणी त्या काळी साचेबंद नसल्याने क्रांतिकारक परिवर्तनकारी अन्वयार्थ लावणे शक्य होते. 'गुणकर्मविभागशः' या भगवद्-गीतेतील वचनाचा क्रांतिकारक परिवर्तनवादी अर्थ लावणे जातिव्यवस्था बऱ्यापैकी साचेबंद बनल्यावर अवघड जाते असे मानले तरी, वेदकाळी प्रत्यक्षातही 'कर्म'चा, 'गुण'चा अर्थ परंपरेमध्ये निश्चित झालेला नसवा हे ध्यानात घेणे महत्त्वाचे आहे. आर्यसमाजाची भूमिका व्यवहारात त्याकाळी जातिव्यवस्थेचा पूर्णतया अव्हेर करणारी, अस्पृश्यता नाकारणारी आहे असे पारंपरिक सनातनी लोकांना दिसत होते. विष्णुबावांची वाणी ऐकणाऱ्यांनाही त्यांचा 'वेदोक्त धर्म' हा पारंपरिक सनातनी व्यवस्थेच्या मूळावर येणारा आहे असे लक्षात आले असणार. प्रा. गं.बा. सरदार यांना विष्णुबावांच्या काळातल्या सनातनी व रूढीग्रस्त समाजाची, या समाजाच्या धुरीणांच्या प्रतिक्रियेची अधिक चांगली समज होती असे लक्षात येते. प्रा. श्री.म. माटे व डॉ. पु.ग. सहस्रबुद्धे यांच्या बाबतीत, हे सनातनवादी भूमिकेचे समर्थन करतील असे गृहीत धरणेही विवाद्य म्हणता येईल.

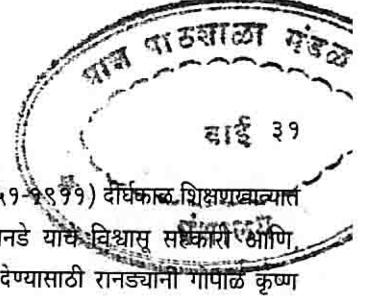
विष्णुबावा ब्रह्मचारी यांची तुलना स्वामी दयानंद सरस्वतींशी करणे उद्बोधक होईल. त्यांच्या दोघांच्या ज्ञानामध्ये, प्रगल्भतेमध्ये मोठे अंतर होते, यात काही शंका नाही, पण त्यांची जातकुळी एकच होती हेही विसरता कामा नये. आणि समाजानेही त्या दोघांना न्याय दिला असे म्हणायला हवे. विष्णुबावांना त्यांच्या हयातीत प्रसिद्धी मिळाली आणि त्यांचा नावलौकिक पसरला, त्यांना अनुयायीही मिळाले. पण त्यांच्या हयातीत आर्यसमाजासारखा वेदोक्तधर्मसमुदाय त्यांनी स्थापन केला नाही, आणि त्यांच्या मृत्यूनंतरही एखादा समाज स्थापन झाला नाही. तर दयानंदांच्या हयातीत आर्यसमाज स्थापन झाला आणि आजही तो कार्यरत आहे. आर्यसमाजी कुटुंबांचे सामजिक व्यवहार आजही सनातनीपणाच्या चौकटीत बंदिस्त न होणारे असल्याचे आढळेल. वैदिक धर्माचे अभिमानी, स्त्रीशिक्षणाचे समर्थक, सार्वजनिक जीवनात स्त्रियांनी शिक्षण, समाजसेवा, जाणीवजागृती अशा विभिन्न क्षेत्रांमध्ये क्रियाशील सहभाग द्यावा यासाठी पुढाकार घेणारे, जातपातीची रोटीबेटी व्यवहारांवरची बंधने न मानणारे अशी यांची ओळख समाजामध्ये होती. उत्तरेत एकोणिसाव्या शतकामध्ये धर्मजागृती व धर्मसुधारणा या क्षेत्रांत कार्य करणाऱ्या आर्यसमाजाने, धर्मांतर करून ख्रिश्चन वा मुस्लिम झालेल्या — बव्हंशी कनिष्ठजातीय व अस्पृश्य गणल्या गेलेल्या जातींमधून धर्मांतरे होत होती — व्यक्तींना, 'शुद्धी' करून वैदिक धर्मात प्रवेश देण्याचा कार्यक्रम राबविला. बाटलेल्या व्यक्तींना परत हिंदू करून घेण्याबाबतीत सनातनी हिंदू केवळ उदासीन भूमिका घेत असत, असे नाही; त्यांचा शुद्धीकरणास विरोध असे, हे श्रीपती शेषाद्री प्रकरणी स्पष्ट झालेच. तेव्हा 'शुद्धी' हा परिवर्तनवादी सुधारणेच्या चळवळीचा एक भाग होता हे तथ्य विसरता कामा नये. विसाव्या शतकात, घटनात्मक सुधारणांचा भाग म्हणून, धर्मीय समाजाची लोकसंख्या किती याला (प्रतिनिधींची संख्या लोकसंख्येशी निगडित केली गेल्यामुळे) एकदम महत्त्व प्राप्त झाल्यामुळे हिंदूंमधून मुस्लिम होण्याच्या धर्मांतरांवर मुस्लिम मंडळींनी भर दिला. साहजिकच त्यांचा उत्तरेत आर्यसमाजी मंडळींशी संघर्ष उत्पन्न झाला. या कारणाने आर्यसमाजी हिंदूमहासभेचे समर्थक व मुस्लीम लीगचे विरोधक बनले, पण त्याच वेळी ते काँग्रेसमध्येही क्रियाशील होते. यामुळे त्यांची 'प्रतिमा' पुरोगामी, सेक्युलर मंडळींमध्ये आज 'हिंदुत्ववादी' अशी रुजली आहे ही मोठी दुर्दैवाची गोष्ट आहे. मुद्दा असा की, विष्णुबावा ब्रह्मचारी असोत की आर्यसमाजी असोत त्यांच्या भूमिकेचे वर्णन 'सनातनवाद' असे करणे गैर आहे.

विष्णुबावा वेदोक्तधर्माचे पुरस्कर्ते होते. भगवद्गीतेवर टीका लिहीत होते. भगवद्गीता हा सुधारकी हिंदूंचा मध्यवर्ती धर्मग्रंथ बनावा अशी त्यांची इच्छा असावी. एका अर्थी, त्यांचा प्रभाव ज्यांच्यावर नव्हता अशा अनेकांनी त्यांच्या आधी काही शतकांपासून — उदा. ज्ञानेश्वरांनी — आपली शिकवण लोकांपर्यंत पोचविण्यासाठी गीतेचीच निवड केली. त्यांच्या नंतरच्या काळातही श्रीअरविंद, लो. टिळक, महात्मा गांधी, आचार्य विनोबा भावे आदि महापुरुषांनी भगवद्गीता हाच ग्रंथ सर्वाधिक महत्त्वाचा मानला. आदर्श समाजाच्या उभारणीच्या दृष्टीने सहाय्यभूत होईल अशा प्रकारे भगवद्गीतेचा अर्थ लावता येतो; असे विभिन्न अर्थ लावता येण्याइतकी ती संहिता लवचिक, प्रवाही व उदार आहे. याही अंगाने विष्णुबावांच्या भूमिकेचे मूल्यन 'उथळ आधुनिकतेमागे दडलेला सनातनवाद' असे करता येत नाही.

एक मुद्दा मात्र असा आहे, की ज्याच्या आधारे विष्णुबावांना 'हिंदुत्ववादी' म्हणता येऊ शकेल. स्वामी दयानंद सरस्वती आणि विष्णुबावा या दोघांनी वैदिक धर्माच्या







पुरस्काराचा एक अंगभूत भाग म्हणून ख्रिश्चन व इस्लाम या धर्मांची यथेच्छ नालस्ती म्हणता येईल अशी मांडणी केली. स्वामी दयानंद सरस्वतींचा *सत्यार्थप्रकाश* हा ग्रंथही या बावतीत अनुदार व अन्यायकारक आहे. वैदिक धर्म हा सर्वश्रेष्ठ धर्म होय; सर्व मानवांनी वस्तुतः तो स्वीकारावयास हवा; जोपर्यंत ते त्याचा अंगीकार करीत नाहीत तोपर्यंत ते 'अप्रबुद्ध' (un-enlightened) राहणार, असा त्यांच्या शिकवणुकीचा एक आग्रही भाग होता.

येथे आपणास श्रीरामकृष्ण परमहंस, त्यांचे सत्‌शिष्य स्वामी विवेकानंद, महात्मा गांधी, आचार्य विनोबा भावे यांच्या भूमिकांची विष्णुबावा व स्वामी दयानंद सरस्वती यांच्या भूमिकेशी तुलना करता येईल. न्या. रानडे यांच्याही भूमिकेचा येथे विचार करणे प्रस्तुत ठरेल. ज्या धर्मात आपला जन्म झालेला आहे, त्या धर्माचे नैतिकदृष्ट्या अधिकात अधिक उन्नत रूप आपण आचरणासाठी अंगिकारावे; धर्मातील — यात तत्त्वज्ञान/दर्शने हा भागही आला — सर्व मानवांच्या दृष्टीने श्रेयस्कर शिकवणीचा अभिमान बाळगावा, त्याचा प्रचारही करावा; त्याचवेळा अन्य धर्मांचेही अधिकात अधिक नैतिकदृष्ट्या उन्नत रूप जपावे, त्यांचा आदर करावा; त्या धर्मांमधील सर्वांच्या दृष्टीने श्रेयस्कर भाग आत्मसात करावा, ही भूमिका, सकृत्‌दर्शनी तरी, विष्णुबावांची नव्हती. या अर्थाने त्यांच्या ठायी एक संकुचितता, अनुदारता व कट्टरता होती असे म्हणता येते. त्यांच्यातल्या 'वेदोक्तधर्मा'च्या या कट्टर एकांतिक समर्थनाच्या व अन्य धर्मांच्या निर्भर्त्सनेच्या अंगाने त्यांना 'आपलेसे' (appropriate) करून त्यांना आजच्या आक्रमक हिंदुत्ववादी विचारप्रणालीचे एक आद्य प्रवक्ते ठरविणे शक्य आहे. पण या प्रकारच्या चालीला बळी न पडणे इष्ट व आवश्यक आहे. त्यांच्या काळाच्या परिप्रेक्ष्यात त्यांच्या मर्यादा समजून घेत त्यांना अधिकाधिक न्याय द्यायला हवा. प्रा. सुहास पळशीकर असा न्याय विष्णुबावांना देत नाहीत असे म्हणणे भाग आहे.

IX

प्रा. अरुणा पेंडसे यांनी रावबहादूर गणेश व्यंकटेश जोशी यांच्या आर्थिक स्थित्यंतरांविषयी माहितीपर आणि विश्लेषक लिखाणाचा परिचय करून देऊन त्यांच्या मांडणीची तुलना महात्मा फुले यांच्या मांडणीशी करून काही टिप्पणी केली आहे. ग.व्यं. जोशी (१८५१-१९११) दीर्घकाळ शिक्षणखात्यात नोकरीला होते. न्या. रानडे यांचे विश्वासू सहकारी आणि, वेल्बी कमिशनपुढे साक्ष देण्यासाठी रानड्यांनी गोपाळ कृष्ण गोखले या होतकरू तरुणाची निवड केल्यावर, गोखल्यांना आवश्यक ती सर्व आकडेवारी पुरवून मोलाचे मार्गदर्शन करणारे अभ्यासक असा त्यांचा परिचय या क्षेत्रातील जाणकारांना आहे.

भारतातील शेतीची व शेतकऱ्यांची दुरवस्था हा त्या काळी एक मध्यवर्ती व ज्वलंत विषय होता. ब्रिटिश राजवटीच्या प्रस्थापनेनंतर येथील शेतीमध्ये कोणते स्थित्यंतर घडून आले त्याचे चित्रण प्रा. पेंडसे यांनी आरंभी केले आहे. या संदर्भातील धर्मपाल यांच्या महत्त्वपूर्ण व मौलिक मीमांसेची दखल त्यांनी घ्यावयास हवी होती. 'अठराव्या शतकाच्या अखेरीस येथील समाज व राजकीय-आर्थिक व्यवस्था यांची स्थितिगती', या विषयावर धर्मपाल यांनी पुण्यात काही वर्षांपूर्वी दिलेल्या तीन व्याख्यानांची पुस्तिका प्रसिद्ध झाली. त्या व्याख्यानांचे मराठी भाषांतरही *नवभारत* मासिकातून प्रसिद्ध झाले आहे. भारतातील शेतीतंत्र आणि तिची उत्पादकता ही प्रगत आहे, शेती समृद्ध आहे हा अभिप्राय अनेक इंग्रज अंमलदारांनी नोंदविलेला आढळतो. धर्मपालांचे लेखन जर ध्यानात घेतले असते तर प्रा. पेंडसे पुढील दोन गोष्टी अधिक समर्थपणे पार पाडू शकल्या या असत्या : (१) शेती व शेतकरी यांच्या दुरवस्थेची जी मीमांसा जोशी, फुले आदींनी केली तिची सम्यक समीक्षा त्यांना करता आली असती; आणि (२) वासाहतिक शोषणाचे अधिक भेदक विश्लेषणही त्या करू शकल्या असत्या.

ईस्ट इंडिया कंपनीचा अंमल येथे जसजसा प्रस्थापित होत गेला तसतसे त्यांच्या हाती शेतसारा हे एक उत्पन्नाचे मोठे व हुकमी साधन आले. शेतसाऱ्याकडे कंपनीने कसे पाहिले याची काही मीमांसा प्रा. पेंडसे यांनी करावयास हवी होती. जमीनदारी व रयतवारी अशा दोन मुख्य पद्धती जमीनमालकीहक्क-संबंधाच्या विषयात अंमलात आणल्या गेल्या. कोणती पद्धती अधिक सरस यावर त्या काळी वादंग व चर्चा झालेली आहे. तीच गोष्ट कायमधारा पद्धतीबद्दल आहे. मुंबई इलाख्यामध्ये रयतवारी ही अधिक प्रगत, न्याय्य व शास्त्रशुद्ध व्यवस्था अंगिकारिली गेली असा इंग्रज राज्यकर्त्यांपैकी अनेकांचा दावा होता आणि ती येथील जाणकार भारतीयांचीही धारणा होती. याचीही काही चर्चा प्रा. पेंडसे यांनी करावयास हवी होती.

येथे जेव्हा प्रथम जमाबंदी केली गेली व जमिनीवर व्यक्तिगत मालकीहक्क प्रस्थापित केला गेला तेव्हा गावोगावच्या धूर्त व चलाख बड्या असामींनी आपल्या नावे चांगल्या व जादा जमिनी करून घेण्याची चतुराई दाखविली असावी, व या कामी तलाठी-मामलेदार मंडळींचेही सहाय्य घेतले असावे, अशी छाप रवींद्रकुमार यांचे *वेस्टर्न इंडिया इन द नाइन्टीन्थ सेंचुरी* हे पुस्तक वाचताना मनावर उमटते. भारतात इतरत्रही असे घडले. जो सारा निर्धारित केला गेला तो कठोरपणे वसूल केला जाण्यामधून शेतकऱ्यांची मोठ्या प्रमाणावर वाताहत झाली. जमिनीची खरेदी-विक्री खुली झाली, कर्जाच्या व्यवहारां-विषयी नवे कायदे केले गेले, न्यायव्यवस्थेत बदल केले गेले, या प्रकारे जी नवी 'व्यवस्था' प्रस्थापित झाली तिचा आणि भारतीय शेती व शेतकरी यांच्या दुरवस्थेचा घनिष्ठ संबंध प्रा. पेंडसे यांना उघड करता आला असता. या सबंधाविषयी न्या. रानडे, महात्मा फुले व रावबहादूर जोशी यांच्यापैकी कोणीच समाधानकारक विश्लेषण केलेले नाही. आजही या कालखंडात घडून आलेल्या उत्पातकारी बदलांचे अर्थपूर्ण व समग्र चित्रण-विश्लेषण केल्याचे पाहण्यात नाही.

इंग्लंडमध्ये औद्योगिक क्रांतीच्या आधी शेतकी क्रांती झाली होती आणि ही क्रांती मोठ्या आकाराची होती. पुढारलेल्या, सुधारक अभिजनवर्गीय जमीनदारवर्गाने स्वतःच्या मालकीच्या व कसणुकीखालील जमिनींवर, तंत्रवैज्ञानिक फेरबदल करून, पिकांमध्ये पालट करून ती घडवून आणली होती. ज्याला 'एन्क्लोजर मूव्हमेंट' असे नाव आहे ती, शेतीक्षेत्रातून छोट्या कुळांना व किसानांना हुसकणारी मालकी-हक्कसंबंधांची पुनर्रचना त्यासोबत घडून आली होती. या कारणाने शेतीची उत्पादकता वाढविण्याच्या उद्देशाने शेतीत भांडवल गुंतवले जाण्यासाठी, शेती 'शास्त्रशुद्ध'रित्या करण्या-साठी अभिजनवर्गाय जमीनदारवर्ग हा सर्वात प्रभावी माध्यम ठरतो अशी धारणा पक्की व शिष्टमान्य झालेली होती. त्या धारणेनुसार उत्तर हिंदुस्थानात एका नव्या अभिजन जमीनदार-वर्गाची निर्मिती ब्रिटिश राजवटीच्या प्रारंभीच्या काळात केली गेली. शेतीच्या दुरवस्थेची मीमांसा करणाऱ्या न्या. रानडे, रावबहादूर ग.व्यं. जोशी वगैरेंची हीच धारणा बनलेली आपणास आढळते.

शेतसाऱ्याचा बोजा, विशेषतः साऱ्याच्या निर्दय व कठोर वसुलीमुळे निर्माण झालेला बोजा, हे शेतीच्या दुरवस्थेचे एक कारण असल्याचे सर्वांना स्पष्ट होते. पण याचीही नेटकी मीमांसा त्या काळी केली गेल्याचे आढळत नाही. म्हणजे, नव्या व्यवस्थेशी नेऊन ती मीमांसा भिडवली गेलेली दिसत नाही. उदाहरणार्थ, पेशवाईच्या अखेरच्या काळात शेतकऱ्यांचे किती निर्घृण शोषण होत असे यावर भर दिला जातो. पण ब्रिटिश राजवटीच्या आरंभ काळात शेती व शेतकरी यांची जी व जेवढी वाताहत झाली तेवढी पेशवाईच्या अखेरच्या पर्वात झाली नाही. याचा एक पुरावा म्हणजे एलफिन्स्टनने पेशव्यांचा मुलुख ताब्यात घेतल्यावर ईस्ट इंडिया कंपनीच्या बोर्ड ऑफ डिरेक्टरांना सादर केलेला अहवाल होय. या अहवालात एलफिन्स्टनने राजकीय अंग सोडले तर बाकी पेशवाईखालील परिस्थिती समाधानकारक असल्याचा निर्वाळा दिलेला आढळतो. आजतरी स्वतंत्रपणे तौलनिक समीक्षा केली जायला, व पेशवाईबद्दलचे आपले टोकाचे मत बदलायला हवे. विशेषतः पुरोगामी परिवर्तनवादी चळवळीतल्या अभ्यासकांनी.

ईस्ट इंडिया कंपनी व पोर्तुगीज, डच व फ्रेंच कंपन्या व्यापारासाठी भारतात इ.स. १५०० नंतर कार्यरत होत्या. कालांतराने ब्रिटिश हे इतर सर्वांपेक्षा वरचढ ठरले. ईस्ट इंडिया कंपनी ज्या मालांची निर्यात करीत असे त्या मालांचे उत्पादन सतराव्या-अठराव्या शतकांमध्ये पुष्कळ वाढले. भारतात अर्थव्यवस्थेचे वळण 'भांडवली' दिशेने बदलायला तेव्हाच सुरूवात झाली. एका अर्थी, हे पहिले 'जागतिकीकरण' असेच म्हणावयास हवे. या 'जागतिकीकरणा'चे येथील शेती व शेतकरी यांच्यावर कोणते परिणाम झाले, इथल्या अर्थव्यवस्थेची मोडतोड झाली की ती अधिक समर्थ बनली, याची काही मीमांसा प्रा. पेंडसे यांनी करावयास हवी होती.

"सारा पैशाच्या रूपात भरण्याच्या पद्धतीमुळे... शेतकरी नगदी पिकांकडे वळला... यातून शेतीचे व्यापारीकरण सुरू झाले" असे प्रा. पेंडसे यांनी म्हटले आहे. 'बाजार' ही आर्थिक संस्था/यंत्रणा भारतीय शेतकऱ्याला पुष्कळ आधीपासून परिचित होती, आणि आर्थिक फायद्याचे आकर्षण वाटून नगदी पिके घेणे ही गोष्टही त्याला नवी नव्हती. नवी गोष्ट मग कोणती होती, तर आधुनिक केंद्रीभूत शासनाखालील वासाहतिक आर्थिक-राजकीय व्यवस्था, हे उत्तर आहे. शेती व शेतकरी यांची जी वाताहत एकोणिसाव्या शतकात झाली तिचा व ही नवी व्यवस्था प्रस्थापित होण्याचा अन्योन्यसंबंध

अनुक्रमणिका

तत्कालीन अभ्यासकांना नीटपणे का उलगडता आला नाही, या प्रश्नाचे उत्तर प्रा. पेंडसे यांनी शोधावयास हवे होते. भारतीय अर्थव्यवस्था — शेती, उद्योग व्यवस्था — मागास होती, ब्रिटिशांमुळे तिच्या प्रगतीची व आधुनिकीकरणाची वाट मोकळी होत आहे; येथे जे स्थित्यंतर घडून येत आहे ते अंशतः उत्पातकारी व विपरीत असले तरी प्रगतीसाठी हे बदल इष्ट व आवश्यक आहेत, हा परिप्रेक्ष्य आड आला असे दिसते.

विघातक परिणाम अनुभवाला येत होतेच. त्यांच्याबद्दल रावबहादूर जोशी यांनी केलेली मांडणी आणि महात्मा फुले यांनी केलेली मांडणी यात जवळपास काहीच अंतर नाही. फुले अधिक परखड भाषा वापरतात, भेदक चित्रण करतात, पण गाभा तोच राहतो. जोशी हे सरकारी नोकरीत, रानडेपंथीय असण्याशी भाषेच्या सौम्यपणाचा काही संबंध जरूर आहे. ाण ते ब्राह्मण व अभिजनवर्गीय असण्याशी त्यांच्या मांडणीचा संबंध दिसत नाही. या प्रकारचा निवाडा प्रा. पेंडसे यांनी केला आहे, पण त्याचे साधार समर्थन/स्पष्टीकरण केलेले नाही.

'शूद्रातिशूद्रां'चा कैवार घेऊन स्पष्टवक्तेपणे सद्यःस्थितीचे 'वाचन' व विश्लेषण करणाऱ्या जोतिबांनाही वासाहतिक व्यवस्थेचे स्वरूप व तिचे परिणाम यांचे समग्र आकलन झाले नाही. 'राष्ट्रवादी आर्थिक विचारप्रणाली'च्या प्रवक्त्यांनाही ते त्या काळी (व बव्हंशी आजही) झाले नाही. वसाहतवाद आणि वासाहतिक व्यवस्था, तसेच आधुनिक राज्यसंस्था यांच्याविषयीचे आकलन कमी पडण्याचा तो एक स्वाभाविक परिणाम होता. स्वतःच्या समाजाकडे बघण्यासाठीही साम्राज्य-सत्तेने दिलेला चष्मा वापरण्यामधून निर्माण होणारा हा घोटाळा होता. हा चष्मा येथील शिक्षित व विचारी मंडळींच्या डोळ्यांवर चढविला जाण्याची प्रक्रिया कशी घडते याची पुष्कळ अधिक स्पष्टता आज आपल्याला आहे.

प्रा. पेंडसे यांनी अर्थशास्त्राचे विख्यात प्राध्यापक बी.एन. गांगुली यांचे मत उद्धृत केले आहे. प्रा. गांगुलींच्या मते, "जोशी व त्यांचे समकालीन अभ्यासक जेव्हा 'व्यवस्थे'चे दोष मांडत होते तेव्हा ही 'व्यवस्था' इथल्याच आर्थिक विकासाला अनुकूल नसलेल्या आर्थिक-सामाजिक संरचनेवर कलम केली होती." येथील आर्थिक-सामाजिक संरचना आर्थिक विकासाला अनुकूल नव्हती हा असाच एक खोलवर मुरलेला पूर्वग्रह आहे. अठराव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत तरी नक्कीच भारतीय शेती व उद्योग व्यवस्था प्रगत व भरभराटीच्या अवस्थेत होत्या, आणि तंत्रविज्ञानदृष्ट्याही आपण प्रगल्भ होतो; भारतीय मुलुख जसा कंपनीच्या ताब्यात जात गेला — ही प्रक्रिया १७५७ नंतर जवळपास १०० वर्षांनी पूर्ण झाली – तशी मोडतोड केली गेली, ऱ्हास सुरू झाला हे धर्मपालांचे प्रतिपादन पुरेशा गांभीर्याने घेतले तरच सम्यक परिप्रेक्ष्य प्राप्त होणार आहे.

समाजव्यवस्था, समाजस्थिती, समाजाची संरचना यांचे समग्र दृष्टीने अन्वेषण करण्याची ऐतिहासिक- समाजशास्त्रीय, तशीच दार्शनिक पद्धती विकसित करण्यात मार्क्सचे योगदान अजोड व अपूर्व आहे पण त्याच्या समकालीन युरोपीय समाजाचेही अन्वेषण सम्यक स्वरूपात करण्यात मार्क्स कळीच्या मुद्यांवरून अपयशी ठरला हे आजदेखील नाकबूल करण्यात आपण आपलेच नुकसान करून घेतो. त्याचा विचार काही ठोक फॉर्म्युल्यांच्या स्वरूपात समजून घेणे व स्वीकारणे लाभदायी ठरलेले नाही हे, आजही जातिव्यवस्थेचे आकलन सम्यक स्वरूपात करून घेणे जमलेले नाही यावरून स्पष्ट होते.

या दृष्टीने प्रा. पेंडसे यांच्या लेखातील पुढील उतारा पाहण्यासारखा आहे, "जोशी व त्यांचे समकालीन विचारवंत... ज्या राजकीय, सामाजिक व आर्थिक परिस्थितीत घडले होते तिच्या मर्यादा अर्थातच त्यांच्या विचारांवर पडल्या होत्या. जोशी हे त्यांच्या काळातील संख्येने अतिशय कमी असणाऱ्या अशा सुशिक्षित मध्यमवर्गाचा भाग होते. या वर्गात अधिक प्रमाण ब्राह्मणांचे होते. हाच वर्ग महाराष्ट्रातील पांढरपेशा वर्ग होता, जो ब्रिटिश राजवटीच्या काळात आधुनिक मध्यमवर्गा-मध्ये बदलत होता... राष्ट्रवादी आर्थिक विचार मांडणारे बहुतेक विचारवंत याच (उदारमतवादी विचारप्रणालीच्या प्रभावा-खालील) वर्गातून आले होते.... नेमस्तपणे आपले विचार, मागण्या मांडणे, कायद्यांच्या धोरणाद्वारे बदल घडवून आणण्याचा प्रयत्न करणे हे चळवळीचे सूत्र होते." (पृ. ३४४) रावबहादूर जोशी यांच्या विचारांचे वेगळेपण स्पष्ट करीत त्या लिहितात, "जोशी लेझेफेअर विचारप्रणालीचा पुरस्कार कोठेही करताना दिसत नाहीत. त्यांनी राज्यसंस्थेच्या योग्य हस्तक्षेपाचाच पुरस्कार केलेला दिसतो.... परंतु ते देशाच्या विकासासाठी प्रत्यक्ष जबाबदारी शासनव्यवस्थेवर टाकू इच्छित नाहीत." (पृ. ३२४-२५) या पांढरपेशा, ब्राह्मण-बहुल मध्यम-वर्गातील विचारवंतांची (व पर्यायाने जोशांची) तुलना

जोतिबांच्या विचारांशी केली आहे. "फुले शेतकरी वर्गातून, जातीतून आलेले असल्यामुळे शेती व शेतकरी यांच्याकडे पाहण्याचा फुल्यांचा दृष्टिकोन वेगळा होता." असे म्हणून त्या लिहितात, "ज्या एका गोष्टीकडे जोशी अजिबात लक्ष देत नाहीत ती म्हणजे येथील सामाजिक संरचना म्हणजे जातिव्यवस्था. फुल्यांनी मात्र शेतीविषयक समस्यांमध्ये याच संरचनेला कळीचे महत्त्व दिले आहे." (पृ. ३२५)

या संरचनेला 'कळीचे महत्त्व दिल्याने' जोतिबांची मीमांसा मौलिकदृष्ट्या वेगळी कोणत्या मुद्यांच्या बाबतीत झाली, या प्रश्नाचे उत्तर मात्र प्रा. पेंडसे देत नाहीत. "राजकीय, आर्थिक व सामाजिक शक्तींचे स्वरूप फुल्यांना ब्राह्मणवर्गाच्या वर्चस्वामध्ये दिसत होते व हेच वर्चस्व उखडून टाकणे हे फुल्यांचे उद्दिष्ट होते" (पृ. ३२५) असे त्या लिहितात. ठीक आहे, पण शेतीच्या दुरवस्थेच्या मीमांसेशी यांचा काय संबंध? आता, असे जर म्हणावयाचे असेल की, शेतकरी वर्गाच्या **शेतीच्या संदर्भातील** दुरवस्थेला ब्राह्मणवर्ग मुख्यत्वेकरून जबाबदार होता, तर फुल्यांचे म्हणणे निखळ पूर्वग्रहदूषित होते असे त्यांच्याच मीमांसेच्या आधारे — जी प्रा. पेंडसे यांच्या लेखात समाविष्ट आहे — ठरेल. वर्गीय अंतर्विरोधाची दखल घेऊन शेतीच्या दुरवस्थेची जोशी यांनी काही मीमांसा केल्याचे उदाहरण त्याच देतात. शेतीच्या दुरवस्थेची आणखी कोणती मीमांसा जोशांनी केली असती तर समाजातील वर्गीय अंतर्विरोधाची त्यांनी 'दखल घेतली' असे प्रा. पेंडसे यांनी म्हटले असते? "कुळांच्या हक्कांसाठीचे राजकारण त्यांनी त्याचमुळे ('ते केवळ विचारवंत असल्यामुळे') केले नाही" असे त्या म्हणतात. हे जर स्पष्टीकरण स्वीकारले तर मग "कुळांना संरक्षण देण्याची उपाययोजना ही जोशींच्या शेतीच्या भांडवली विकासाच्या आराखड्याचा भाग होती" (पृ. ३२६) याने प्रा. पेंडसे यांचे समाधान व्हावयास हवे होते. तसेच, महात्मा फुले यांनीही (लो. टिळक यांच्याप्रमाणे) प्रत्यक्षात राजकारण केल्याचे आढळत नाही; तेही वैचारिक जागृतीचे कार्यच करताना आढळतात. "फुल्यांनीही शेतकरी समाजातील वर्गीय भेदांकडे दुर्लक्ष केले" (पृ. ३२६) असे जर प्रा. पेंडसे यांचे मत असेल तर मग मूळात फुल्यांशी जोशांची तुलना कशासाठी, आणि ती करून जोशांचे (तथाकथित) उणेपण दाखवून देण्याचा (अव्यापारेषु) व्यापार का?

X

मार्क्स, फुले व आंबेडकर यांच्या दृष्टींचा व सिद्धांतनांचा संयोग करून भारताच्या प्राचीन, मध्ययुगीन, अर्वाचीन व समकालीन इतिहास-परंपरा, समाजरचना, समाजव्यवस्था, समाजस्थिती, स्थित्यंतरे यांची मीमांसा समर्थपणे व अर्थपूर्ण-रित्या करावयाची असेलच तर **प्रथमतः** या थोर व्यक्तींच्या दृष्टी व भूमिका यांची नीरक्षीरविवेकन्यायाने परीक्षा करून यांची दृष्टी व भूमिका कोणकोणत्या मुद्यांच्या बाबतीत बाद मानावयास हवी याची स्पष्टता करण्याची गरज आहे. एरवी आकलन विपर्यस्त होण्याचा कसा धोका संभवतो ते या चार लेखांच्या परीक्षेमधून प्रकर्षाने ठसते. सोविएत संघराज्याचे विघटन आंतरिक विसंगती, उणेपणा, कच्चेपणा यांच्या पोटी होते, आणि जिची मृत्यूघंटा वाजत असल्याबद्दल वेळोवेळी घोषणा केल्या जात आल्या आहेत ती भांडवलशाही जोम प्रकट करीत प्रभुत्व गाजवीत राहते; याचे रहस्य यात तर नाही ना, की डावा विचार हा 'जखडबंद सनातनी' ('ऑर्थोडॉक्स' व 'डॉग्मॅटिक') राहिलाय तर, भांडवलशाही ही आव्हानांना झेलत, बदलत राहण्याइतकी लवचिक व नित्यनूतन राहिल्याने, ती कात टाकून पुन्हा नव्या जोमाने फोफावत राहिलीय?

प्रा. य.दि. फडके यांच्या या गौरवग्रंथात परिश्रमपूर्वक व अभ्यासपूर्वक ज्यांनी लेखन केले आहे अशा आजच्या आघाडीवरच्या क्रियाशील विचारवंतांपुढे अधिक सम्यक, समग्र व मार्मिक अन्वेषण दृष्टी व पद्धती विकसित करण्याचे आव्हान कालपुरुषाने उपस्थित केले आहे. यांच्यापैकी काहींच्या लेखांची चिकित्सा विस्ताराने करण्यामागे हीच भावना आहे की त्यांनी हे आव्हान ओळखावे व ते समर्थपणे झेलावे. समाजवादाच्या युगधर्माचा अस्त व्हायचा नसेल तर हे शिवधनुष्य पेलण्याशिवाय अन्य मार्ग नाही.

●●

अनुक्रमणिका





'करुणाष्टकां'तील करुणेचे मूळ नेमके कशात?

यशवंत साधु

समर्थांची करुणाष्टके हा श्रद्धाळू मनासाठी एक अमोल असा ठेवा आहे. संसारतापाने तप्त झालेल्या जीवासाठी करुणाष्टके म्हणजे शीतल, शांत चंद्रकिरणेच होत. अशा या लोकप्रिय व मौलिक काव्यरचनेची सर्वांगीण समीक्षा मराठी संतसाहित्य-समीक्षेत यापूर्वी झाली नव्हती. ती उणीव डॉ. सुहासिनी इर्लेकर यांनी *समर्थ रामदासांची करुणाष्टके* हा ग्रंथ लिहून पूर्ण केली आहे. यावद्दल त्यांचे मन:पूर्वक अभिनंदन!

करुणाष्टकांत समर्थांनी व्यक्त केलेला भाव लक्षात घेता ही रचना रामदासांच्या एकाकी, साधक व मुमुक्षू अवस्थेत निर्माण झाली असावी असे वाटते. रामदासांनी म्हणजेच नारायणाने वयाच्या बाराव्या वर्षी गृहत्याग केला आणि ते नाशिक-पंचवटी येथे आले. लहान वयात परमेश्वरप्राप्तीच्या ओढीमुळे रामदासांच्या जीवनात जे कारुण्य निर्माण झाले त्याचे पडसाद त्यांच्या करुणाष्टकांत ऐकू येतात. भक्ती नाही, ज्ञान नाही, वैराग्य नाही, आजूबाजूस कुणी ओळखत नाही, कुणी जवळ करीत नाही, तरीपण रामाच्या भेटीसाठी रामदासांचे मन तळमळते. ही तळमळ करुणाष्टकांतील मुख्य जाणीव आहे असे कुणालाही वाटेल. कोवळ्या वयात आईचे प्रेम, खेळगड्यांची सोबत टाकून घरापासून, गावापासून दूर अनोळखी ठिकाणी आलेल्या नारायणास कोणत्या प्रवृत्तींशी झगडावे लागले आणि त्या संघर्षात त्याच्या शरीराची व मनाची कशी छिन्नभिन्न अवस्था झाली याचे हृदयद्रावक चित्रण रामदासांच्या करुणाष्टकांत आले आहे. असे असताना डॉ. इर्लेकर यांना मात्र रामदासांच्या करुणाष्टकांतील करुणेचे मूळ वेगळ्या परिस्थितीत आढळते. हे त्यांच्या उपरोक्त ग्रंथातील पुढील काही उताऱ्यांवरून स्पष्ट होईल :

"इ.स. १६७४ मध्ये शिवाजीराजांचा राज्याभिषेक झाल्या-नंतर अवघ्या सहा वर्षांनीच इ.स. १६८० मध्ये शिवछत्रपतींचे निधन झाले. समर्थांनी आयुष्यभर जोपासलेले स्वप्न असे भंग पावले. जीवनाच्या अखेरच्या वळणावर असलेल्या रामदासांच्या मनावर शिवाजीराजांच्या निधनाने फार मोठा आघात केला. रामदासांच्या मूळ वैराग्यशील वृत्तीला पुन्हा एकदा अखेरचीच जाग आली. शोक श्लोकरूप पावला. त्यांच्या अंतिम प्रार्थनेला प्रारंभ झाला. करुणाष्टके सतत ज्या असीम एकाकीपणाचा, अखंड उदासीनतेचा, सर्वव्यापी अर्थशून्यतेचा निर्देश करीत राहांतात त्याचे मूळ येथेच असावे असे वाटते." (पृ. १२८)

" 'आनंदवनभुवन' ही रामदासांच्या भावविश्वात स्वर्गीय सौंदर्याच्या कोवळ्या किरणांचा सोनेरी पिसारा उलगडत जाणारी पहाट आहे तर 'करुणाष्टके' ही हा पिसारा मिटवून सायंप्रार्थनेत विश्रब्ध होणारी संध्याकाळ आहे." (पृ. १२७)

"समर्थांच्या करुणाष्टकांतील उदासीनतेचे मूळ असे लोकोद्धारार्थ वेचलेले आयुष्य व्यर्थ गेलेल्या शोकात्म जाणिवेत आहे." (पृ. १३४)

"करुणाष्टकांतून प्रकटणारा अनुताप हा केवळ व्यक्तिगत स्वरूपाचा अनुताप नाही. त्यामागे समृद्ध असा सामाजिक, नैतिक आणि राजकीय स्वरूपाचा संदर्भ आहे. स्वराज्य-स्थापनेसाठी, जनांचे नैतिक उन्नयन साधण्यासाठी धर्माधिष्ठित राज्यनिर्मितीसाठी व्रतस्थ वृत्तीने समर्थांनी आपले आयुष्य वेचले. त्यांचे स्वप्न बव्हंशी पूर्ण होत असतानाच ते भंग पावले. एका लोकोत्तर पुरुषाच्या जीवनात झालेल्या ह्या उलथापालथीमुळे येणारी विमनस्कता, सर्वसंगत्यागाची प्रबळ प्रेरणा, उदासीनता आणि दु:खावेग यांचे स्फोट करुणाष्टकांत ऐकू येतात. त्यामुळे सामान्य मुमुक्षूहून समर्थांचा अनुताप हा वेगळ्या कोटीतील ठरतो." (पृ. १५८)

'तुझा दास मी व्यर्थ जन्मास आलो' या अष्टकाचा परामर्श घेताना डॉ. इर्लेकर लिहितात, "प्रस्तुत करुणाष्टकात रामदासांची स्थिती अत्यंत करुण, केविलवाणी झाली आहे. आयुष्याच्या अंतिम चरणात मागे वळून पाहावे, आपल्या उभ्या जन्माची सार्थकता, सर्वोच्च शिखरे आणि लाभलेली

* **समर्थ रामदासांची करुणाष्टके** – डॉ. सुहासिनी इर्लेकर, कल्पना प्रकाशन, नांदेड, १९९९, पृष्ठे - १७३, मूल्य - रुपये १००/-.

अनुक्रमणिका

भरजरी कीर्ती अनुभविण्याच्या अपेक्षेने दृष्टी भूतकाळाकडे वळवावी आणि लक्षात यावे की, हाती काहीच लागत नाही, संपूर्ण जगणे मात्र खर्च झाले आहे! अशा स्थितीत हृदय विदीर्ण होते, मन उद्ध्वस्त होते आणि जगणे मरणप्राय होते. रामदास याच अवस्थेत करुणाष्टकांत बोलत आहेत." (पृ. ९८)

करुणाष्टकांतील करुणेचा उगम समर्थांच्या उत्तरायुष्यातील वैफल्यग्रस्त अनुभवात आहे; विशेषतः शिवाजीमहाराजांच्या मृत्यूमुळे रामदासांना जो धक्का बसला आणि जगण्याची व्यर्थता वाटू लागली त्यात करुणाष्टकांचा उगम आहे असे डॉ. इर्लेकरांना वाटते हे वरील उताऱ्यांवरून दिसून येते. करुणाष्टकांच्या निर्मितीचा संबंध रामदासांच्या साधकावस्थेशी नसून त्यांच्या प्रगल्भ, परिपक्व अवस्थेशी त्यांचा खरा संबंध आहे; आध्यात्मिक जाणिवेतून करुणाष्टके निर्माण झाली नसून राजकारणातील विमनस्क अनुभवातून करुणाष्टकांची निर्मिती झाली असा डॉ. इर्लेकर यांच्या वरील म्हणण्याचा इत्यर्थ आहे. डॉ. इर्लेकर यांचे म्हणणे कितपत बरोबर आहे याचा आता विचार करू.

करुणाष्टकांची निर्मिती समर्थांच्या कोवळ्या वयात

समर्थांच्या सर्व साहित्याचे वैशिष्ट्य म्हणजे त्यात कोठेही कालोल्लेख आढळत नाही. बहुतेक जुने कवी आपल्या ग्रंथाच्या शेवटी त्या ग्रंथाचा निर्मितीकाळ लिहून ठेवतात. *विवेकसिंधू*, *ज्ञानेश्वरी*, *एकनाथी भागवत* या ग्रंथांचे शेवटी कालोल्लेख आढळतो. तसा तो रामदासांच्या एकाही रचनेत आढळत नाही. त्यामुळे रामदासांनी कोणती रचना केव्हा केली याचा कोणताही पुरावा नाही. करुणाष्टकांचीही रचना रामदासांनी केव्हा केली याचा पुरावा नाही त्यामुळेच त्यांच्या निर्मितीविषयी अनेक तर्क करण्यास वाव प्राप्त झाला आहे. पुरावा नसला तरी मन असे सांगते की, ही अष्टके समर्थांनी समर्थ होण्यापूर्वी म्हणजे नाशिक-पंचवटीत पुरश्चरण चालू असताना केलेली असावी. कारण त्यात एक प्रकारची अगतिकता आहे. ही वृत्ती समर्थ वयाच्या ३६व्या वर्षी कृष्णातीरी येऊन स्थिर झाल्यानंतर पुढे कधीही त्यांना शिवली नाही. उलट पचवटीतील तत्पूर्व साधकावस्थेत अगतिक होऊन अंतर्मुख होण्याचे कितीतरी प्रसंग त्यांनी अनुभवले असतील. साधकावस्थेतील ही तळमळ करुणाष्टकांतून व्यक्त झाली आहे हे पाहिले म्हणजे, "त्यांचा रचनाकाळ शके १५४७ ते १५५२ असा ठरतो"[१] हा डॉ. शं.गो. तुळपुळे यांचा अभिप्राय सार्थ वाटतो. समर्थांच्या करुणाष्टकांतील प्रत्येक उद्गार रामाला उद्देशून असतो. त्यातील प्रत्येक वेदना श्रीरामाच्या वियोगभावनेतून व्यक्त होते. आपल्या परमार्थातील उणीवा लक्षात आल्यामुळे जे दुःख नामदेवमहाराजांना होते तेच दुःख रामदासांनाही होते. संसार दुःखाची दाहक जाणीव जशी तुकाराममहाराजांना होते तशीच ती रामदासांनाही होते हे त्यांच्या करुणाष्टकांतून पाहावयास मिळते.

"अनुदिन अनुतापे तापलो रामराया।
परमदिनदयाळा नीरसी मोहमाया।
अचपळ मन माझे नावरे आवरिता।
तुजविण शिण होतो धाव रे धाव आता"[२]

रामदासांच्या या उद्गारातच सहजपणे एकरूप होणारा हा नामदेवांचा पुढील करुणोद्गार –

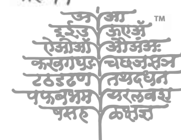
'तापत्रय अग्नीची जळतसे शेगडी।
आहाळोनि कोरडी झाली काया।।
केव्हा करुणाघना वोळसी अंबरी।
निववीसी नरहरी कृपा दृष्टी।।
शोकमोहाचिये झळंबलो अंतरी।
क्रोधाचे काजळी पोळतसे।।
चिंतेचा वोणवा लागला चहूकडा।
जातो तळा बुडा धाव देवा।।
धाव धाव करुणाघना तुजविण।
नामा म्हणे प्राण जातो माझा।।[३]

संसारतापाने होरपळलेले संत नामदेवांचे मन व रामदासांचे मन एकच आहे याचा अनुभव वरील उद्गारांतून येतो. पांडुरंगाच्या भेटीसाठी संत नामदेव ज्याप्रमाणे प्राण कंठाशी आणून वाट पाहातात. तीच स्थिती समर्थांची करुणाष्टकांत आढळते.

'सबळ जनक माझा राम लावण्यपेटी।
म्हणवुनि मज पोटी लागली आस मोठी।
दिवस गणित बोटी प्राण ठेऊनि कंठी।
अवचट मज भेटी होत घालीन भेटी।।'

संत नामदेवांनी हीच तळमळ अगदी याच शब्दांत व्यक्त केल्याचे आढळते –

'केधवा भेटसी माझिया जिवलगा।
ये गा पांडुरंगा मायबापा।।
आशा धरूनि पोटी दिवस लेखी बोटी।
प्राण ठेऊनि कंठी वाट पाहे।।





अनुक्रमणिका

अशी साम्यस्थळे कितीतरी दाखविता येतील. रामदासांच्या करुणाष्टकांतील व नामदेव, तुकाराम इत्यादी संतांच्या अभंगांतील भावसाम्य येथे महत्त्वाचे आहे. सर्वच संतांनी साधकावस्थेत भगवंताविषयी व्याकुळ भाव व्यक्त केला आहे. त्यात रामदासांच्या करुणाष्टकांतील भाव काही वेगळा आहे असे भासविण्याचा डॉ. इर्लेकर यांचा जो प्रयत्न आहे तो असफल ठरला आहे. श्रीशिवाजीमहाराजांच्या निर्वाणामुळे रामदासांना आपल्या आयुष्यभर जोपासलेल्या स्वप्नाचा चुराडा झाल्याचे दुःख होऊन ते दुःख करुणाष्टकांत व्यक्त झाले आहे असे जे डॉ. इर्लेकरांना वाटते त्यासाठी करुणाष्टकांतून एकही आधार डॉ. इर्लेकर यांनी आपल्या पुस्तकात दिला नाही. समर्थ रामदास हा प्रासंगिक भावना रोखठोक व्यक्त करणारा कवी आहे असे असताना शिवाजीमहाराजांच्या दुःखद निधनाचा साधा उद्‌गारही या काव्यात (करुणाष्टकांत) असू नये हे नवल नाही काय? याचा अर्थच असा की, करुणाष्टकांतील कारुण्यभाव हा पूर्णपणे रामदासांच्या कोवळ्या साधकदशेतील अनुभवांशी निगडित आहे. समर्थांनी उत्तरायुष्यात ही करुणाष्टके लिहिली याची कोणतीही चिन्हे करुणाष्टकांत दिसत नाहीत. करुणाष्टकांत रामदासांची ठायी ठायी मूर्ती आढळते ती एक अनन्य भक्त म्हणून. एक राजकारणी महंत म्हणून समर्थांचे रूप जसे दासबोधात आढळते तसे ते करुणाष्टकांत आढळत नाही. तरीपण डॉ. इर्लेकर यांनी ओढूनताणून रामदासांच्या राजकीय कर्तृत्वाशी करुणाष्टकांचा संबंध का जोडला असेल असा प्रश्न पडतो. उलट करुणाष्टकांतील रामदास कार्यकर्त्याच्या भूमिकेत नसलेले, साधनेच्या बाबतीत संभ्रमित असलेले एक मुमुक्षू आहेत असेच दिसून येते.

तुझा दास मी व्यर्थ जन्मास आलो

आपण रामाचे दास म्हणवितो खरे पण आपल्या अंगी रामदास म्हणवून घेण्याची तशी कोणतीही योग्यता नाही या जाणिवेने रामदासांना आपले जगणे व्यर्थ वाटू लागते. जगात पाहावे तर एकापेक्षाएक थोर थोर भक्त व दास आढळतात. त्या तुलनेत आपण कुणीही नाही ही जाणीव रामदासांनी 'तुझा दास मी व्यर्थ जन्मास आलो' या अष्टकात व्यक्त केली आहे. रामदासांचे हे आत्मपरीक्षण परमार्थसाधनेच्या वाटचालीत अपरिहार्य असेच आहे. तुकोबांच्या अभंगातही हा भाव पुढीलप्रमाणे व्यक्त झाला आहे.

'म्हणवितो दास ते नाही करणी।
आंत वरी दोन्ही भिन्न भाव।।
गातो, नाचतो ते दाखवितो जना।
प्रेम नारायणा नाही अंगी।।
पाविजे ते वर्म न कळेचि काही।
बुडालो या डोही दंभाचिया।।
भांडवल काळे हातोहाती नेले।
माप या लागले आयुष्यासी।।
तुका म्हणे वाया गेलो ऐसा दिसे।
होईल या हासे लौकिकाचे।।'[४]

आपल्या साधनेतील अपूर्णत्वाच्या जाणिवेने तुकोबांना येथे अंतर्मुख केले आहे. जगात आपण संत व भक्त म्हणून मान्य असलो तरी आपण नेमके कोण व कसे आहोत याचा शोध तुकोबांनी घेतलेला असतो. समर्थांची करुणाष्टके म्हणजे एक प्रकारे आत्मशोध आहे. या आत्मशोधातून आपल्या जगण्याची व्यर्थता लक्षात येणे स्वाभाविक आहे.

'तुझ्या प्रीतीचे दास जन्मास आले।
असंख्यात ते कीर्ति बोलोनि गेले।
बहुधारणा थोर चक्कीत झालो।
तुझा दास मी व्यर्थ जन्मास आलो।'[५]

यातील व्यर्थता आत्मनिवेदन-भक्तीचे एक रूप आहे. याचा समर्थांच्या अंतिम काळाशी काहीही संबंध नाही. समर्थांनी आपल्या संपूर्ण आयुष्यात स्वराज्यनिर्मितीसाठी जे प्रचंड प्रयत्न केले त्याविषयी त्यांना आयुष्याच्या अंतिम चरणात पश्चाताप झाला असा भाव वरील करुणाष्टकांतून कुठेही व्यक्त होत नाही. परंतु डॉ. इर्लेकर यांना मात्र तसे वाटते. आपण एवढे कर्तृत्व केले पण आपल्या हाताशी काहीच लागले नाही, आपले जगणे व्यर्थ झाले हा भाव रामदासांनी करुणाष्टकांतून व्यक्त केला आहे असे डॉ. इर्लेकर यांना वाटते. करुणाष्टके ही समर्थांच्या शेवटच्या काळात लिहिली गेली हे गृहीत धरूनच डॉ. इर्लेकर त्याविषयी आपली मते मांडतात. पण वस्तुस्थिती तशी नाही. या संदर्भात संतसाहित्याचे एक साक्षेपी अभ्यासक डॉ. वि.रा. करंदीकर यांनी 'तुझा दास मी व्यर्थ जन्मास आलो' या करुणाष्टकावर केलेले भाष्य विचारात घेण्यासारखे आहे. डॉ. वि.रा. करंदीकर लिहितात, "नारायणाच्या घरात पूर्वापार श्रीरामचंद्राची उपासना चालत आली होती. श्रीरामचंद्राचे स्थान म्हणून नाशिकची

अनुक्रमणिका





असलेली कीर्ती त्यानं ऐकलेली असणार आणि त्यामुळं घरातनं बाहेर पडल्यावर तो थेट नाशिकला आला. ईश्वर प्राप्तीसाठी साधना करायची एवढं मनाशी ठरलं होतं. पण नारायणाला कोणीही मार्गदर्शक नव्हता... नाशिकपासून जवळच टाकळीला नंदिनी ही छोटीशी नदी गोदावरीला मिळते. त्या संगमाच्या पात्रात उभं राहून सूर्योदयापासून दुपारपर्यंत रामनामाचा जप, त्यानंतर चार घरी भिक्षा मागून भोजन, आणि दुपारी नाशिकच्या कुठल्यातरी मंदिरात कथापुराणाचं श्रवण असा आपला दिनक्रम नारायणानं आखून घेतला... अनेक मोठ-मोठ्या भक्तांच्या कथा नारायणाच्या कानांवर पडत. कुणी तीर्थस्थानी वास करून राहिलेले तर कुणी गिरीकंदरामध्ये घनदाट अरण्यात राहून तपश्चर्या करणारे. असे साधक केवळ एकांतवासात राहात आणि वर्षानुवर्षे त्यांची तपश्चर्या चालू राहिलेली असे.... आपण काही धडपड करतो आहोत हे खरं, पण हे सार फार फार बेताचंच आहे, असं नारायणाला एकसारखं वाटत राहतं. हा अनुभव व्यक्त करताना रामदास या करुणाष्टकात म्हणतात, 'हे भगवन्, तुझं प्रेम ज्यांना लाभलं असे तुझे किती किती भक्त होऊन गेले! त्यांची कीर्ती सर्वत्र दुमदुमत राहिलेली आहे. त्यांच्या मनाची धारणा पाहिली की, मन चकित होऊन जातं. त्यांच्याशी मी माझी तुलना करून पाहतो आणि मनात येतं की, आपलं हे जिणं व्यर्थ आहे.' रामदास उद्गारतात 'तुझा दास मी व्यर्थ जन्मास आलो.' "[७] डॉ. वि.रा. करंदीकर यांच्या या स्पष्टीकरणातून करुणाष्टकांतील भाव समर्थांच्या कोवळ्या वयातील साधनेच्या द्विधा मनस्थितीतील आहे हेच सिद्ध होते. करुणाष्टकांतील उदासीनतेचा संबंधही नारायणाच्या एकाकी जीवनाशी अधिक जवळचा आहे. संतांच्या वियोगामुळे रामदासांना एकाकी वाटते. हा एकाकीपणा वाढत जाऊन त्यातूनच भयाण उदासीनतेचे दुःख श्लोकरूप धारण करते. पण डॉ. सुहासिनी इर्लेकरांना "समर्थांच्या करुणाष्टकांतील उदासीनतेचे मूळ असे लोकोद्धारार्थ वेचलेले आयुष्य व्यर्थ गेल्याच्या शोकात्म जाणिवेत आहे" असे वाटते.[८] पण आपल्या या विधानासाठी डॉ. इर्लेकर यांनी करुणाष्टकांतला कोणताही आधार दिलेला नाही. समर्थांनी राष्ट्रनिर्मितीच्या कार्यासाठी सर्व आयुष्य वेचले, त्यासाठी त्यांनी लोकशक्तीला आवाहन केले, याबद्दल कुणाचेच दुमत होणार नाही. लोकशिक्षक या नात्याने रामदासांनी 'ओवीशते', 'जनस्वभाव-गोसावी' यासारख्या स्फुट प्रकरणांतून लोकांना अनेक गोष्टींची शिकवण दिली. दासबोधाच्या अनेक समासांतून मानवी कुरूपतेवर रामदासांनी प्रकाश टाकला, आणि आदर्श माणसाचे चित्र समाजासमोर उभे केले. राष्ट्रनिर्मितीच्या कार्याची खरी सुरूवात समर्थांनी इ.स. १६४४ मध्ये चाफळ येथे केली. पण त्यापूर्वी २४ वर्षे रामदासांनी लोकस्वभावाचा जवळून अनुभव घेतला. करुणाष्टकांतही या लोकस्वभावाची चित्रणे विखुरली आहेत.

'जनी पाहाता भेदबुद्धी अनेका।
मदमत्सरे निंदिती एकमेका।।'
'जनासारिखे बोलणे ही घडेना।
म्हणोनी जनी सर्वथाही पडेना।।
'जनी बोलता बोलता वीट वाटे।
नसे अंतरी सूख कोठे न कंठे।।'
'म्हणे दास उदास झालो दयाळा।
जनी व्यर्थ संसार हा वाटायला।।'
'संसर्ग आहे इतरा जनासी।
सर्वोत्तमा कै मज भेटी देसी।'
'देईना पुरविना कोणी। उगेचि जन हांसती।'
'विसरू पडेना पोटी। बुद्धि दे रघुनायका।'
'विषयी जनाने मज लाजविले। प्रपंचसंगे आयुष्य गेले।
समयी बहुक्रोध शांती घडेना।
तुजवीण रामा मन कंठवेना।'
'जनामाजी लौकिक हा ही न सुटे।
उदासीन हा काळ कोठे न कंठे।'
'सकळ जन भवाचे आखिले वैभवाचे।
जिवलग मग कैचे चालते हेचि साचे।
विलग विषमकाळी सांडिती सर्व माळी।
रघुविर सुखदाता सोडवी अंतकाळी।।'[९]

रामदासांना लोकांच्या वागण्याचा वीट आला होता. लोकांची मर्जी राखणे, त्यांच्यासारखे बोलणे, त्यांची मनधरणी करणे आवडत नव्हते. लोकांचे प्रेम केवळ वैभव, सुख यापुरतेच. विषम परिस्थितीत कोण कुणाचे? या लोकांच्या अनुभवाला रामदास विटले आहेत. आपल्या एकाकी अवस्थेत लोकांनी मदत करणे तर एकीकडेच राहिले; उलट लोक आपल्या कलंदर वृत्तीला हसतात याचे रामदासांना लहानपणी वाईट वाटत असे. खूपदा उदास वाटत असे. या विषण्ण मनस्थितीत रामाची भेट केव्हा होईल याबद्दल तळमळ वाटत असे. हाच

निष्कर्ष करुणाष्टकांतील वरील अवतरणावरून निघतो. लोकोद्धारासाठी प्रवृत्त झालेल्या रामदासांचा उदय अजून झालेला नाही. करुणाष्टकांत आपले दुःख कथन करणारा १३-१४ वर्षाचा नारायण सूर्याजी ठोसर आपणास दिसतो. नारायणाचा रामदास व रामदासाचा समर्थ रामदास प्रगट होतो तो इ.स. १६४४ मध्ये. तेथून त्यांचे खरे राष्ट्रनिर्मितीचे कार्य सुरू होते. करुणाष्टकांत कुठेही जनउद्धारणाच्या कार्यात आपण काय मिळवीत आहोत आणि काय हरवत आहोत या जाणिवेने रामदासांचे मन पोखरत असल्याचे जाणवत नाही. तरीपण करुणाष्टकांत लोकोद्धाराच्या कार्यात समर्थांना पश्चातापाच्या जाणिवेने अस्वस्थ केले असे डॉ. इर्लेकरांना वाटते.[१०] ते पूर्णपणे निराधार आहे. लोकोद्धाराच्या कार्यामुळे, धर्मजागरणाच्या ध्यासामुळे, आयुष्यभर केलेल्या प्रचंड उद्योगामुळे आपण श्रीरामभक्तीला दुरावलो असे रामदासांनी करुणाष्टकांत कुठेही म्हटले नाही. तरीपण डॉ. इर्लेकरांनी करुणाष्टकांतून असा भाव व्यक्त होतो असे म्हटले.[११] त्याला पुरावा काय?

समर्थांचे स्वप्न भंग पावले?

डॉ. सुहासिनी इर्लेकर यांनी करुणाष्टकांतील अनुतापाच्या मुळाशी समर्थांचा स्वप्नभंग झाल्याचे दुःख आहे असे अनेकवेळा म्हटले आहे.[१२] विशेषतः शिवाजीराजे कालवश झाले. त्यांची जागा घेणारे भव्य व्यक्तिमत्त्व अस्तित्वातच नव्हते. त्यामुळे रामदासांचे मन हादरले, उद्ध्वस्त झाले, त्यांच्या दृष्टीपुढेच त्यांची स्वप्नसृष्टी भंग पावली. रामदासांच्या मूळ वैराग्यवृत्तीला पुन्हा एकदा अखेरचीच जाग आली आणि शोक श्लोकरूप पावला. त्यांच्या अंतिम प्रार्थनेला प्रारंभ झाला. ती प्रार्थना म्हणजेच करुणाष्टके असे डॉ. इर्लेकर यांनी सुचविले आहे.[१३] डॉ. इर्लेकर यांच्या म्हणण्यात मुळीच तथ्य नाही असे नाही. कारण समर्थांच्या सर्व चरित्रकारांनी रामदासांच्या अखेरच्या दिवसांचे हृदयद्रावक वर्णन केले आहे.[१४] शिवाजीमहाराजांच्या निधनाचे वृत्त स्वामींना सज्जनगडावर समजताच कित्येक दिवस ते अन्नपाणी वर्ज्य करून एकांतात राहिले. पुढे पुढे तर फक्त दुधावरच राहिले. समर्थांचे ठिकाणी हळू हळू निशक्तपणा येऊ लागला. देहावसान होण्यापूर्वी काही दिवस अगोदरच शिवाजीमहाराज रामदासांना भेटून गेले होते आणि अचानकच शिवाजीराजांच्या निधनाचे वृत्त स्वामींना समजले. त्यामुळे रामदासांना धक्का बसला. त्या दुःखात भर म्हणजे संभाजीने शिवाजीच्या एकनिष्ठ सेवकांना निर्घृणपणे मारून टाकले याचे समर्थांना अतिशय वाईट वाटले. संभाजीला उपदेश करण्यासाठी रामदासांनी 'अखंड सावधान असावे' हे प्रसिद्ध पत्रात्मक काव्य लिहिले. चाफळास जाऊन श्रीरामाचे शेवटचे दर्शन घेतले. शके १६०३ च्या रामनवमीस समर्थ चाफळास होते ती त्यांची आयुष्यातली शेवटची रामनवमी. त्यांनी सारे चाफळ खोरे हिंडून पाहिले. जुन्या आठवणींनी समर्थांचे हृदय भरून आले. देहविसर्जनाची कल्पना मनाला चाटून गेली. सारे पूर्वचरित्र आठवले. त्या आठवणीतूनच काही उद्गार बाहेर पडले. तेच करुणाष्टकांतील तिसरे अष्टक होय –

'हिणाहून मी ही हीण जैसा भिकारी।
दिनाहून मी दीन नाना विकारी।
पतीतासि रे आणि हाती धरावे।
समर्था तुझे काय उत्तीर्ण व्हावे।।'

आयुष्याच्या शेवटी शेवटी आपले पूर्वचरित्र आठवून श्रीसमर्थ श्रीरामाच्या उपकारांचे या अष्टकात स्मरण करीत आहेत हे उघड आहे. त्यात मागील काळाचा उल्लेख आहे. एवढेच नव्हे तर आपण कृतकृत्य झालो असा भाव व्यक्त करून आता मोठ्या आनंदाने देहाचे विसर्जन करण्याची समर्थांनी तयारी दर्शविली आहे. अशा प्रकारचा भाव प्रस्तुत अष्टकात असल्याचे समर्थ साहित्याचे थोर उपासक श्री. शंकर श्रीकृष्ण देव यांनी म्हटले आहे. प्रस्तुत करुणाष्टक डॉ. इर्लेकर यांच्या सदर पुस्तकात पृ. ७१ वर छापले आहे. पण त्याचा परामर्श घेताना त्याचा मूळ संदर्भ डॉ. इर्लेकर यांनी सोडून दिला आहे.

समर्थांनी जाण्याच्या काही दिवस अगोदर दासबोधाचे वीस दशक पूर्ण केले. त्याच सुमारास तंजावर येथील कारागिरांनी बनविलेल्या राम, लक्ष्मण, सीता, मारुती या चौघांच्या मूर्ती व्यंकोजीराजांनी सज्जनगडावर पाठविल्या. त्या मूर्तींचे समर्थांनी डोळे भरून अवलोकन केले. हळू हळू त्यांची प्रकृती क्षीण होऊ लागली. समर्थांचा अंतकाळ जवळ आला हे लक्षात येताच समर्थांचे अनन्य भक्त उद्धव, आक्का इत्यादी घाबरले. दुःख करू लागले. त्या प्रसंगी रामदासांनी एक अभंग म्हटला.

"माझी काया गेली खरे। परि मी आहे जगदाकारे।
ऐका स्वहित उत्तरे। सांगेन ती।।
नका करू खटपट। पहा माझा ग्रंथ नीट।

अनुक्रमणिका

तेणे सायुज्याची वाट। ठायी पडे।।
राहा देहाच्या विसरे। वर्तू नका वाईट बरे।
तेणे मुक्तीची ही द्वारे। चोजविती।।
रामदास म्हणे। सदा स्वरूपती अनुसंधान।
करा श्रीरामाचे ध्यान। निरंतर।।"

हेच समर्थांचे शेवटचे उद्‌गार. शेवटच्या क्षणी तीनवेळा रामनामाचा मोठ्याने गजर करून समर्थांनी देहत्याग केला.[१६]

एवढ्या विस्ताराने लिहिण्याचे कारण असे की, शिवाजीराजांच्या देहावसनानंतर समर्थांनी अतिशय कृतज्ञतेने, आनंदाने देहत्याग केला हे लक्षात यावे. शिवाजीमहाराजांच्या निर्याणाने समर्थांना धक्का बसला ही गोष्ट खरी आहे. पण त्यामुळे आपण आयुष्यभर राष्ट्रनिर्मितीचा जो प्रयत्न केला तो असफल ठरला असे रामदासांना कधीही वाटले नाही. राष्ट्रनिर्मितीच्या कार्यात समर्थांना शेवटी शेवटी निराशा व उदासीनता वाटली असे कुठेही दिसत नाही. स्वराज्यस्थापनेच्या कार्यात ज्या लोकांशी संबंध आला त्यांचाही वीट आल्याचे समर्थांच्या अखेरच्या काळात कुठेही दिसत नाही. समर्थांनी जगाचा निरोप घेण्यापूर्वी जो अभंग म्हटला तो वर दिलाच आहे. तीच त्यांची शेवटची रचना. तत्पूर्वी ते चाफळला गेले. तेथील आठवणींवर आधारित एक करुणाष्टक गायिले ते वर दिलेच आहे. ते अष्टकही कृतार्थतेच्या व कृतज्ञतेच्या भावनेने ओथंबलेले आहे. अशा स्थितीत शिवाजीमहाराजांच्या निधनाने रामदासांचे स्वप्न भंग पावले आणि त्या वेदनेतूनच करुणाष्टके निर्माण झाली असे डॉ. इर्लेकर म्हणतात ते पूर्णपणे काल्पनिक, निराधार आहे.

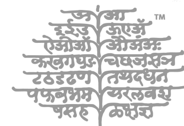
समर्थ रामदासांसारखी निश्चयी मनाची व्यक्ती दुःखद प्रसंगाने आपल्या ध्येयापासून विचलित होईल हे कदापि शक्य नाही. कारण समर्थांनाच हा गुळगुळीतपणा आवडणारा नव्हता. एकदा एक दृढनिश्चय करताच त्यापासून मागे हटणे समर्थांच्या प्रकृतीत बसणारे नव्हते. स्वतः रामदासांनीच म्हटल्याप्रमाणे –

'विवेक निश्चळु झाला। सर्व संदेह तुटला।
मागुता संदेह बाधी। तो प्राणी म्हैसमंगळू।।
दृश्य मिथ्या कळो आले। संग त्यागे निरंजनु।
जनाच्या दंडके भुले। तो प्राणी म्हैसमंगळू।।
पंचीकर्ण महावाक्ये। निर्धारे मुक्त जाहाला।
ढासळे जनाच्या बोले। तो प्राणी म्हैसमंगळू।।
शास्त्रे पाहातो वेडा। मागुता संशई पडे।
पराधीन जिणे ज्याचे। तो प्राणी म्हैसमंगळू।।'[१७]

आपल्या उच्चकोटीच्या अनुभूतीपासून जो खाली येतो त्याचा रामदासांनी स्वतःच्या अशा खास शब्दशैलीत ('म्हैसमंगळू') धिक्कार केला आहे. रामदास म्हणजे असे लेचेपेचे भक्त नव्हते, की ज्यांची भक्ती स्वराज्यस्थापनेच्या कार्यामुळे संपुष्टात आली आणि त्या कार्यात निराशा आल्यामुळे ती करुणाष्टकांच्या रूपाने उफाळून आली. श्रीरामनिष्ठा हा रामदासांच्या जगण्याचा श्वासोच्छ्वास होता. या निष्ठेला बळकटी येण्यासाठी करुणाष्टकांची निर्मिती झाली आहे. या जगातली कुठलीही उलथापालथ रामदासांच्याच काय कोणत्याही संताच्या निष्ठेला दुभंगू शकत नाही. म्हणून करुणाष्टकांचे मूळ लोकोद्धारार्थ व स्वराज्यस्थापनेसाठी वेचलेले आयुष्य व्यर्थ गेल्याच्या शोकात्म जाणिवेत आहे हे डॉ. इर्लेकर यांचे म्हणणे टिकणारे नाही.

डॉ. मु.श्री. कानडे यांनी म्हटल्याप्रमाणे "रामदासांच्या व्यक्तिमत्वामधील सारी भावोत्कटता त्यांच्या करुणाष्टकांतून (अभिव्यक्त झालेली आहे.) करुणरसाची डूब दिलेल्या भक्तिरसाची (तिथे) परिसीमा झालेली आहे याविषयी सर्व समीक्षकांचे एकमत आहे. गोदातीरी तपःसाधना चालू असताना रामाच्या भेटीसाठी व्याकुळ झालेल्या रामदासांनी आपल्या भक्तिभावनेला याठिकाणी मुक्तपणे वाट करून दिली आहे. त्यांच्या हृदयातील भावनातरंग या करुणाष्टकांतून ओसंडून चाललेले दिसतात.... १२व्या वर्षानंतर आरंभिलेल्या तपश्चरणाच्या काळात त्यांचे अंतःकरण आपल्या उपास्य दैवताच्या भेटीसाठी अहर्निश तळमळत होते. याची साक्ष करुणाष्टकांत पदोपदी पटते. ही करुणामय अष्टके म्हणजे साधकावस्थेतील त्यांच्या आर्त मनाचे तितक्याच हळुवारपणे शब्दांकित झालेले आक्रंदनच आहे."[१८]

डॉ. सुहासिनी इर्लेकर यांनी करुणाष्टकांची रचना रामदासांच्या अखेरच्या दिवसांत झाली हे गृहीत धरूनच त्यांचे रसग्रहण केले आहे. त्यामुळे कुठलेही अनावश्यक, निराधार व काल्पनिक तपशील त्यांच्या विवेचनात आले आहेत. हे वगळल्यास रामदासांच्या करुणाष्टकांचे 'अंतरंग' उलगडून दाखविणारी डॉ. इर्लेकरांची चर्चा भावस्पर्शी आहे. उद्देशिका (ode) या गीतकाव्याशी करुणाष्टकांचे साम्य दाखविण्याचा डॉ. इर्लेकर यांचा प्रयत्न मननीय आहे. या

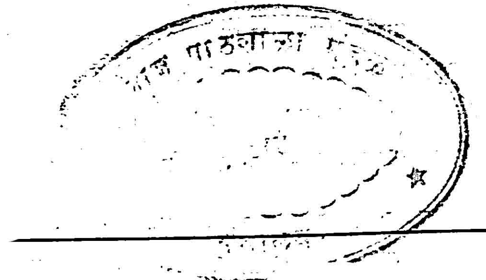




निमित्ताने, रामदास संत तुकारामांचे अस्तित्व जमेस धरताना दिसत नाहीत. असे का व्हावे? या प्रश्नाकडे विचारवंतांचे लक्ष वेधावे ही डॉ. इर्लेकर यांची अपेक्षा रास्त आहे. याही प्रश्नाचा विचार पुढे केव्हा तरी करता येईल. तूर्त इतकेच.

संदर्भ :

१. *पाच संतकवी* - शं.गो. तुळपुळे, व्हीनस प्रकाशन, १९६२, पृ. ४०९-४१०.
२. *समर्थ रामदासांची करुणाष्टके* - सुहासिनी इर्लेकर, पृ. ७९.
३. *संतवचनामृत* - रा.द. रानडे, व्हीनस, १९६२, पृ. ७६.
४. *तुकारामदर्शन* - संपादक, गं.बा. सरदार, मॉडर्न बुक डेपो, १९६८, पृ. ६७.
५. *समर्थ रामदासांची करुणाष्टके* - सुहासिनी इर्लेकर, पृ. ९७.
६. पाहा : *समर्थ रामदासांची करुणाष्टके* - पृ. ९८, ९९, १२८, १३५, १३७, १४६.
७. *साक्षेप समर्थांचा* - वि.रा. करंदीकर, कल्याणी नामजोशी, स्नेहल प्रकाशन, १९९४, पृ. २०.
८. *समर्थ रामदासांची करुणाष्टके* - पृ. १३४.
९. तत्रैव, पृ. १०२, १०६-१०४, ९२.
१०. तत्रैव, पृ. १११.
११. तत्रैव, पृ. १३७.
१२. तत्रैव, पृ. १२८, १३५, १५८.
१३. तत्रैव, पृ. १२८.
१४. पाहा – कृष्णाजी नारायण आठल्ये (*समर्थांचे सामर्थ्य*, पृ. ५३३, ५४३), सदाशिव खंडो आळतेकर (*समर्थ चरित्र*, पृ. ३८३-३६८), शंकर श्रीकृष्ण देव (*श्रीसमर्थावतार*, पृ. ४७२, ४७९), पु.पां. गोखले (*श्रीरामसमर्थ*, पृ. ३८-४०), डॉ. मु.श्री. कानडे (*संतांची हे भेटी*, पृ. १६६, १७०, १७१), शं.श्री. पुराणिक (*रामदास*, पृ. ३९७-३९९).
१५. *श्रीसमर्थावतार* - शंकर श्रीकृष्ण देव, केशव भिकाजी ढवळे, शके १८७१, पृ. ४६१-४६२.
१६. *समर्थचरित्र* - सदाशिव खंडो आळतेकर, १९३३, पृ. ३६७-३६८.
१७. *रामदासदर्शन* - गं.बा. सरदार, मॉडर्न बुक डेपो, १९७२, पृ. ५०.
१८. *संतांची हे भेटी* - डॉ. मु.श्री. कानडे, स्नेहवर्धन प्रकाशन, १९९१, पृ. १७८.



लेखक परिचय

❖ **अम्लान दत्त** : अर्थशास्त्राचे नामवंत प्राध्यापक; नॉर्थ बेंगॉल युनिव्हर्सिटी व विश्वभारती (विद्यापीठ), शांतिनिकेतनचे भूतपूर्व कुलगुरू; आर्थिक, शैक्षणिक, सामाजिक, राजकीय विषयांवर प्रबोधनपर विपुल लेखन; *पर्स्पेक्टिव्ह ऑफ इकॉनॉमिक डेव्हलपमेंट, सोशलिझम, डेमॉक्रसी अँड इंडस्ट्रियलायझेशन, द थर्ड मूव्हमेन्ट, द गांधीयन वे, बियाँड सोशलिझम* इ. ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : पूर्वपल्ली (उत्तर), शांतिनिकेतन ७३१ २३५, प. बंगाल.

❖ **यशवंत साधु** : महाराष्ट्र उदयगिरी महाविद्यालय, उदगीर, येथे मराठी विभागात प्रपाठक; संतसाहित्य, मध्ययुगीन धर्म व वाङ्मयीन परंपरांवर व्यासंगी लेखन; **गवाक्ष** (लेखसंग्रह) व **निळोबांची अभंगवाणी** हे ग्रंथ प्रकाशित. **पत्ता** : श्रीनगर कॉलनी, बिदर रोड, उदगीर, (जि. लातूर) ४१३ ५१७.

पत्रव्यवहार



मराठ्यांच्या लढाया

श्री. विश्वास दांडेकर यांनी माझ्या पुस्तकाचे केलेले परीक्षण मी सप्टेंबरच्या *नवभारत*मध्ये वाचले. आभारी आहे. *नवभारत* सारख्या मासिकात आपल्या पुस्तकाचे परीक्षण यावे याबद्दल मला आनंद झाला.

प्रतापगड ते वासोटा हे अंतर १ दिवसात माणूस जाऊ शकेल की नाही, अशी शंका श्री. दांडेकर यांना वाटत आहे. हे चालण्याचे टप्पे असे आहेत.

प्रतापगड - पार (कोयनेवरील पूल)	- २ तास
पार - तापोळा (सध्या रस्ता आहे, पूर्वी नदी काठाने पायी रस्ता होता. सध्या काही भाग पाण्याखाली)	- ३ तास
तापोळा - तांबी (मेट इंदवली) (सध्या संपूर्णपणे पाण्या खाली. लाँचने २ तासांत जाता येते.)	- ३ तास
तांबी - वासोटा (मेट इंदवली) (सध्या बामणोलीहून मेट इंदवली पर्यंत लाँचने जातात व नंतर पायवाटेने जातात.)	- ४ तास
एकूण अंतर चालण्यास लागणारा वेळ	- १२ तास

वर दिलेल्या वेळात सध्या ट्रेकर्स जातात. जर १२ तासांत सध्या ट्रेकर्स जाऊ शकतात तर पायदळ एका दिवसात हे अंतर सहज जाऊ शकेल.

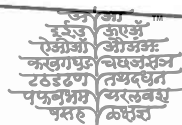
मी दिलेल्या वेगाबद्दल श्री. दांडेकर यांनी लिहिले आहे. मनुष्य, लहान तुकडी (२-४ माणसे) वा डाक व गुर्जबर्दार यांचे वेगाबद्दल मानदंड ठरवणे कठीण आहे. हा वेग शिस्त, प्रशिक्षण व मानसिकता यावर अवलंबून असेल. मी धरलेले वेग हे निरनिराळ्या उल्लेखांच्या आधारे दिलेले आहेत.

श्री. दांडेकर यांनी सैन्यसंख्येबद्दल पण लिहिले आहे. शाहिस्तेखान ७०,००० व सिद्दी जौहर ४०,००० सैन्य घेऊन आले असे म्हणतो, तेव्हा ते सैन्य फक्त पुणे व पन्हाळ्याभोवती होते असे मानणे बरोबर होणार नाही. शिरवळयादीप्रमाणे शिरवळ शिवाजींच्या ताब्यात नव्हते. वाईयादीप्रमाणे वाई फक्त शिवाजींच्या ताब्यात ६ महिने होती व नंतर सिद्दीजौहरचा अंमल चालू झाला असे आहे. शाहिस्तेखान अहमदनगरहून सरळ पुण्यास न येता श्रीगोंदे, सुपे-बारामती-शिरवळ असा येऊन, राजगडजवळ जाळपोळ करून, बोपदेव घाटाने पुण्यास गेला. यावरून नीरेच्या काठी मोगल व विजापूर सैन्य यांचा मेळमिलाप होऊन त्यानंतर या सैन्याने शिरवळ-वाई ताब्यात घेतली. तेव्हा शाहिस्तेखान व सिद्दी जौहर यांची सैन्ये फक्त दोनच ठिकाणी नसून बऱ्याच ठिकाणी होती. नेताजी व सिद्दी हिलाल या दोघांना जिजाबाईने, सिद्दी जौहरचा वेढा उठवता येत नाही म्हणून स्वतः जाऊ असे सुनावले. म्हणजे त्या दोघांकडे त्यावेळेस १०,०००, कुठेही जाण्यास मोकळे असे सैन्य होते. माझ्या लेखाचा मुख्य संबंध अफझलखानाचे सैन्यसंख्येशी होता. म्हणून शाहिस्तेखान व सिद्दी जौहर यांचे सैन्यांचा उल्लेख ओझरताच केला होता.

मु.ना. जोशी, पुणे

●●

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संस्थेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.



